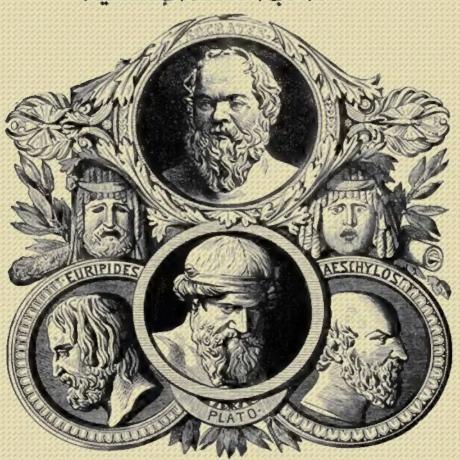
د/يوسف ڪرم

تاريخ الفلسفة اليونانية

مذاهب أساتذة الإنسانية





تاريخ الفلسفة اليونانية مذاهب أساتذة الإنسانية

اسم الكتاب: تاريخ الفلسفة اليونانية (مذاهب أساتذة الإنسانية)

المــؤلــف: يوسف كرم

إعداد وتحقيق: محمد ثابت

الإخراج الداخلي:



-TF - 11-71090-A1

الناهر



للنشر والتوزيع

20 شارع جواد حسنى متفرع من شارع قصر النيل - القاهرة تليفاكس: 0223961698 عمول: 01227717795 email:Elbondokya@gmail.com

> > الطبعة الأول: 2018

حقوق الطبع محفوظة

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تجزئته في نطلق استعادة العلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دونَ إِذْنِ الناشر وتصريح مُوقّع منه.

تاريخ الفلسفة اليونانية

اتذة الإنسانية



mohamed khatab

يوسف كرم



تصدير..

لسنا بحاجة إلى كثير شرح لنبن خطر الفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر؛ فقد يكفى أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر، وأنها فلسفة الغرب منذ استولى الرومان على بلاد اليونان في منتصف القرن الثاذ _ قبل الميلاد، فعرفوا نبوغ المغلوبين وأخذوا عنهم أسباب الحضامة المادية والعقلية ومنها الفلسفة، واصطنع المفكرور ___ المسيحيون هذه الفلسفة ثمر اصطنعها المفكروز المسلمون، ودخلت المداس في الشرق والغرب فكونت العقول وهيمنت على وضع العلوم. أجل، لقد وُجد العقل مع الإنسان وبقى هو هو في جوهره، واستخدمته الأمم الشرقية في الماضي السحيق فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ولقنتها لليوناز ، فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت في استكشافها بأنفسهم ، وفضلاً عن الفنون والعلوم نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصًا دينية وأفكاسًا في العالم والحياة إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها مرأيناها جديرة بأن تُسمّى فلسفية؛ فقد نظروا في أسمى المسائل مثلب الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير، فكان التوحيد والشرك، وكانت الثنائية الفارسية، وكانت وحدة الوجود عند الهنود، وكان غير ذلك، ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى، بل قد نستطيع أن نجد لكلب فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها أو أصلاً قد تكون نبتت منه. غير أنّنا إذا لحظنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لم نَدْعُ هذا الضرب من المعرفة والتفكير علمًا وفلسفة، بل دعوناه ما قبل العلم والفلسفة؛ فإن

علومهم جميعًا من حساب وهندسة وفلك وغيرها لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية، وفيها تعثر وتردد يدلان علر ﴿ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَدَى أَصِحَابِهَا أَيَّ فكرة عامة عن المبادئ والعلل والبرهان، هذا رأي العلماء المحدثين(11) بل هذا رأى عالمنا الكبير البيروني⁽²⁾ الذي وعي العلم القديم كله، وخبر الهند، ووقف على «مقولاتها» فهو يقول: «وكانوا -أيُّ الهنود- يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم منه... كنت أقف من منجميهم مقام التلميذ من الأستاذ؛ لعُجمتي فيما بينهم، وقصوري عمّا هم فيه من مواضعاتهم، فلمَّا اهتديت قليلاً لها أخذت أوقفهم على العلل وأشير إلى شيء من البراهين، وألوِّح لهم الطرق الحقيقية في الحسابات، فانثالوا عليَّ متعجبين وعلى الاستفادة متهافتين... فكادوا ينسبونني إلى السحر... أقول: إن اليونانيين... كانوا على مثل ما عليه الهنود من العقيدة... «ولكنهم » فازوا بالفلاسفة... نقحوا لهم الأصول... ولم يَكُن للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم ، فلا تــكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا في غاية الاضطراب وسوء النظامر ... إني ما أشبه ما في كتبهم من الحساب ونوع التعاليمر إلا بصَدف مخلوط بخزف... والجنسان عندهم سيان؛ إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان».

أما الفلسفة، فالشرقيون فيها متفاوتون: فقد مكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانييز أنهم جهلوا الفلسفة بالرغم ما بلغ إليه علماؤهم من

^{(1) «}الكتب الهندية والبهلوية مصنفات عملية مقتصرة على منطوق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية عن البراهين وبيان العلل» الأستاذ نلينو في كتابه «علم الفلك.. تاريخه عند العرب» ص214 طبعة روما 1911، وانظر التفصيل الوافي عند:

Bulletin Grecs les avant orientale science La ,Rev. A . de la Société française de philosophie, janvier fêvrier 2932

 ⁽²⁾ أبوالريحان محمد بن أحمد البيروني (351 - 440هـ/962 - 1048م) في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة» ص12 - 13 طبع ليبسيك 1925.

ثقافة عالية ولم يحصلوا فيما يلوح سوى بضعة معارف عامة جدًا ومختلطة بالدين في الألوهية والنفس والعالم الآخر، عالجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال، وبالعكس قد زاول الفرس والهنود والصينيون النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد، ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه ولم يوفقوا إلا بعض التوفيق في تبيُّن ماهية الفلسفة وإقامتها علمًا مستقلاً، كان قصدهم الأول النجاة من الشر فلم _ يتخذوا العلم غاية لذاته بل وسيلة لهذه النجاة، وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف يستغنى عن التحليل والتفصيل ويتصل بموضوعه اتصالاً مباشرًا أو يفني فيه، فكأنه كان مكتوبًا للبونان أن يَعبُروا في وقت من الأوقات الهوة الفاصلة بن التجربة والعلم معناه الصحيح؛ أيَّ معرفة الماهية والعلة بالحد والبرهار ﴿ ﴾، ويضعوا الفلسفة علمًا كاملاً قائمًا برأســه ويقنعوا بها لا يتطلعون إلى كشف أو إشراق، وإن تطلعوا فهموه كشفًا عقليًّا إلا أن يتأثر بعضهم بالشرق في أواخر عهدهم بالتفلســف فيعدل عن العقل إلى الذوق كما وقع للأفلاطونية الجديدة، في هذه الحدود يصح القول: إن الشرق لم يعلِّم اليونان؛ أيُّ لم يلقِّنهم مذهبًا أو منهجًا، ولكنه حفزهم إلى التفكير مِا أدى إليهم من مواد جمعها أثناء قرون طويلة فقامــوا يعالجونها على نحو علمي، لم يفلحوا دفعة واحدة -وهذا الكتاب تاريخ محاولاتهم- ولكنهم سامروا في طريقهم وأعملوا العقل في نشاط وجرأة عجيبين فكانو! أساتذة الإنسانية.

7 ———

تنبيهات..

- (1) قسمنا الكتاب إلى أبواب، والباب إلى فصول، والفصل إلى أعداد، والعدد إلى فقرات، وجعلنا الأعداد مسلسلة، ورقمنا الفقرات في كل عدد بالأحرف الأبجدية، فإذا أردنا إحالة القاسئ إلى موضع من الكتاب ذكرنا بين قوسين العدد والفقرة، مثلاً (32) -ب).
- (2) رسمنا الأعلام اليونانية كما وصدت في الكتب العربية أو على نسقها إلا القليل منها؛ اختصارًا، أو محافظةً على الأصل، أمّا الاختصاص فبحذف حرف السيز الأخير وهو في اليونانية علامة من علامات «الإعراب» وليس جزءًا من الاسم ، وإثباته غير مطرد عند العرب بدليل قولهم: سقراط وأفلاطون مثلاً، وأمّا المحافظة على الأصل فباستبقاء حرف و باء بدل قلبه فاء، وإنها حدث هذا القلب عن طريق الترجمات السريانية من اليونانية، وفي الخط السرياني يرمز بحرف واحد إلى حرفي باء وفاء؛ فتعذر على الناقلين من السريانية إلى العربية تمييز هذين الحرفين، أما العرب أنفسهم فلم يصطلحوا أبدًا على وضع الفاء مكان و اليونانية، وإنما أشاروا إليها بالباء (نلينو: علم الفلك، تاريخه عند العرب ص 226)، وعلى ذلك فقد كتبنا فيثاغورس وأفلاطون وفوروفوريوس... لشهرتها، ولكنا قلنا بارمنيدس وأنيادوقليس وأبيقورس...
- (3) جرت العادة في الإحالة إلى أقوال أفلاطون باعتماد طبعة Estienne (ليوز 1578) وصفحاتها مقسمة خمسة أقسام يدل عليها بالأحرف

9 ———

(a b c d e)؛ لتسهيل الرجوع إلى الموضع المقصود، ومعظم الطبعات الجزئية والترجمات الحديثة تشير في هوامشها إلى هذه الصفحات وأقسامها فرأينا أن نتبع هذا الاصطلاح مع استبدال الأحرف الأبجدية «أ ب ج د ه» بالأحرف الإفرنجية فنكتب مثلاً: (الجمهورية ص440 ب) في مقابل: (Rep. 440 b).

(٤) أمّا أقوال أرسطو فيحال فيها إلى طبعة أكاديمية برلين وصفحاتها مقسمة إلى
 عمودين يدل عليهما بحرفي b وa وفي كل عمود السطور مرقومة فيذكر مثلاً:

Anima De 24-10 b 429 ونكتب نحن: كتاب النفس ص429 ع ب س10 - 24: أيْ صفحة 429 عمود ب سطر 10 - 24، أو نكتفي بذكر اسم الكتاب ورقم المقالة والفصل؛ فإن كتبه مقسمة إلى مقالات، وهذه إلى فصول.

مقدمة

الفكر اليوناني قبل الفلسفة

(1) العالّم اليوناني

(أ) كان اليونان يعتقدون أنهم أصيلون في جزيرتهم ؛ والحقيقة أنهم جاءوها من آسيا، فهم آريون أو هنديون أوروبيون، وكانوا يدعون سكان بلادهم الأولين بالبلاجيين

ويدعون أنفسهم بالهلانين، وكانوا أحربع قبائل كبرى مختلفة خلقًا ولهجةً: الأيوليون والدوريون في الشمال، والأخيون والأيونيون في بلوبونيسيا -المورة الآن- ولكن هذا التقسيم اضطرب في القرن الثاني عشر قبل الميلاد؛ إذ أغار أهل تساليا على شمال اليونان فهاجر الأيوليون إلى آسيا واحتلوا لسبوس (أكبر جزر الشاطئ الآسيوي)، واحتلوا هذا الشاطئ من الدردنيل إلى خليج أزمير فسميت هذه المنطقة أيولية، أما الدوريون فهبطوا الموحة وأخضعوا الأخيين، وتهددوا الأيونيين؛ فجلا هؤلاء، فريق منهم صعد إلى الأتيك في شمال المورة إلى الشرق وفريق أبحر إلى آسيا فاحتل جزيرتي خيوس وساموس والشاطئ الآسيوي من أزمير إلى نهر مياندر؛ فعرفت هذه المنطقة باسم أيونية وقامت فيها مدن شهيرة؛ أهمها: أزمير -اغتصبوها من الأيوليين- وأفسوس وملطية، ولم يقتصر الدوريون على فتح المورة، بل استعمروا الجزر الممتدة من قيثارة في جبوب المورة إلى رودس عند الشاطئ

الأسيوي وقسمًا من هذا الشاطئ إلى جنوب أيونية، وسمي هذا القسم بالدورية.

(ب) وفي القرنين الثامن والسابع نشبت حروب أهلية بين الشعب والأشراف انتهت في أثينا وإسبرطة بديمقراطية مقيدة نظمها في الأولى دستور سولون، وفي الثانية دستور ليقورغ، أما في غيرهما من المدن فكانت الحظوظ متباينة واضطر المغلوبون للهجرة، ولكنهم لم يذهبوا شرقًا في هذه المرة بل قصدوا إلى مناطق ثلاث: فمنهم من صعد إلى الشمال فحل شواطئ تراقية وخلقيدية؛ أي الرومي الحالية، ومنهم من سافر إلى الغرب فاستعمر إيطاليا الجنوبية -وقد سمّاها الرومان لذلك باليونان الكبرى- وصقلية، والأندلس، وجنوب فرنسا؛ حيث أنشأوا مرسيليا، ومنهم من يَمّ من نحو الجنوب فنزل قبرس ومصر وشمال أفريقيا، وفي ذلك العصر، بنى بعض الدوريين مدينتين على ضفتي البوسفور: إحداهما على الضفة الشرقية هي: خلقيدونية (أشـقودرمة) والأخرى على الضفة الغربية هي: بيزنطية (إستانبول).

(ج) وكانت هذه المدن والمستعمرات المنتشرة في البحر المتوسط من الشرق إلى الغرب مستقلة في السياسة والإدامة، ولكنها كانت تؤلف عالمًا واحدًا هو العالم اليوناني تجمع بيز أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين، فكانوا كلهم يعبدون تزوس ويحجون إلى معبده الأكبر في أولمبيا بالمورة، كما كانوا يأتون دلف في سفح جبل برناس يستنزلون وحي أبولون ويبعثون بالمندوبين في الأعياد الكبرى يُحمّلونهم التقدمات والقرابين، وكانت تلك الأعياد أزمنةً حرمًا توقف فيها الحروب، وتقام الألعاب الرياضية وأسواق الأدب والفن، فينشد الشعراء، ويغني المغنون، ويعرض المصورون والمَثّالون آياتهم ، والمهاجرون يشاركون في كل ذلك فكان هذا الاتصال المستمر بالوطن الأول وتلاقى الجميع في آجال معينة وتبادل الأفكام والسلع عامدً

12. ——

قويًّا في إنضاج الحضارة اليونانية على النحو الذي جعلها فذة في التاريخ، ويرجع الفضل الأكبر فيها للمستعمرين بالإجمال، وللأيونيين منهم بنوع خاص، فإن مخالطتهم للأمم الأجنبية قوَّت نسلهم، ووسعت مداركهم وحررت عقولهم، وكان الأيونيون أنجب اليونان، جاوروا الأمم الشرقية فانتفعوا بعلومها واصطنعوا وسائل مدنيتها؛ فكانت بلادهم مهد الثقافة اليونانية فيها نظمت القصائد الهومرية؛ ومنها خرج العلم والفلسفة.

(2) ھوميروس

(أ) كان المعتقد السائد، منذ زمن، أن شعر هوميروس مثل طفولة الفكر اليوناني، ومنْ ثُمَّة طفولة الإنسانية على تقدير أن تصوم هوميروس من السداجة بحيث يصح اعتباره أول مرحلة من مراحل العقل يحاول فهم الطبيعة وفهم نفسه، ولكن العلماء كشفوا سنة 1871 -وما نرالوا يكشفون- عن آثاس في شبه الجزيرة وفي بعض ﴿ لَاجِزْرِ، وعلى الخصوص كريت، عرفوا منها أن حضامة مادية عظيمة أنهــرت في اليونان قبل هوميروس بثمانية قرون هي المذكورة في أساطيرهم ، وفي وقائع طروادة إلى أن دمرها الدوريون في إغارتهم المشهورة نحو سنة 1100، وأيقنوا أن الحياة التر يصفها الشعر الهوميري بما فيها من غني وقوة وفن وترف وليدة تطوس قديم، على أن أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليوناني الإلياذة والأوذيسيه وهما تنسبان لهوميروس منذ نرمن بعيد، إلا أن الشك قديم في حقيقته وفي نسبة القصتين معًا لشاعر واحد، ولقد أثبت النقاد المتأخرون أن كليهما مجموعة قصائد لشـعراء مختلفيز __ في موضوع واحد مما يحدو للظن أن النسبة أتت من أن هومروس كان واحدًا من أولئك الشعراء وكان أشهرهم، أو أنه كان أحدثهم عهدًا؛ حفظها وأنشدها فنسبت إليه باعتباره الجامع لها فإن اســمه يعني «المنســق»، ويرد النقاد الإليادة إلى القرن التاسع، والأوذيسيه إلى آخر هذا القرن التاسع (ق.م) والنصف الأول من القرن الثامن، فإذا حكمنا على هذا العصر بالقصائد الهوميرية وضعناه في مرتبة متدنية من مراتب الفكر؛ لما نجد فيها من سذاجة في تصور الطبيعة والإنسان، ومن إسراف في تأنيس الآلهة واستهتام بالأخلاق ليس له مثيل.

(ب) أمّا الطبيعة فهي عند هوميروس حية مريدة وقد يكون هذا متابعة للتصوس المعبر عنه بالبدائي كما يريد بعض المؤلفين، ولكنه علم 🤍 أيّ حال مألوف في الشعر إلى أيامنا، فلا غرابة في قوله مثلاً: إن نهر زونتوس استشاط غضبًا؛ لأن «أخيل» ملَّه بالجثث، ولا في تشخيصه الليل والظلمات والموت والنوم والحب والشهوة والعماية، بل لا غرابة في تأليهه الأرض، وقوله: إنها وَلدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكــــ، ثمر تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب فولدت أقيانوس والأنهار، وأن أقيانوس المصدر الأول للأشياء، فعندنا أن الأساطير القديمة في جملتها رموز تخفى وراءها مقاصد علمية إذا ترجمناها إلى لغتنا المعهودة بدت واضحة مقبولة، وأخطر مرْ 🤍 ذلك تصور الآلهة والمبادئ الخلقية، فالآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها تزوس ويجيء من بعده سائر الآلهة والإلهات وكلهم في صورة بشرية، إلا أن سائلاً عجيبًا يجرى في عروقهم فيكفل لهم الخلود، وهم أقوى من الأبطال وأسرع حركةً، يظهرون للناس أو يختفون كما يشاءون، يسكنون قصورًا في السماء فخمة يقضون فيها حياة ناعمة في ربيع مقيم يآكلون ويشربون ويتزاوجون، تجرحهم السهام والرماح فيألمون وينتحبون، وهمر حادثون، وُجدوا في الزمان، وما يزالون خاضعين لتعاقب الأيام، وهم على مثل هدا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم، يتفرقون أحزابًا ويتدخلون في مناضعات البشر، يؤيد بعضهم اليونان، ويناصر البعض الآحر أهل طروادة، يتشاتمون ويتضاربون،

14 ——

يخونون ويغد م ون، لا يرعون من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفها كانت أخلاقه، ويذهبون في رعايتهم إلى حد أن يهبوا محتاريهم التوفيق في الحديعة أو المهارة في السرقة، لا يحفلون بعدل أو بظلم إلا فيما ندر، ولا يُعتد كثيرًا ما ورد في الأوديسيه من إشارات خلقية ومن ذكر عدالة تزوس؛ فإن فيها أيضًا تسليمًا بالقدر يقضى به الآلهة على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم، بل إن القدر يسخر من الفصيلة ويعبث بالإرادة الصالحة، وأما الإنسان عند هوميروس ومعاصريه من اليونان فمُركِّب من نفس وجسد، والجســد مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموتـــ، والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل بشكله بنطلق بالموت شبحًا دقيقًا لا يحسه الأحياء فينزل إلى مملكة الأموات في جوف الأرض وقد احتفظ بالشـعور وفقد القدرة على العمل، فهو يألم لذلك ويقضى هناك حياة باهتة تافهة خير منها بألف مرة الحياة على ﴿ وَجِهُ الْأَرْضُ فِي ضُوءُ النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر، وليس في هذا العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلا في النادر يوزعهما الآلهــة عِثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس فيحابون أصدقاءهم وينكّلون بأعدائهم، وليست صداقتهم قائمة على الخير أو عداوتهم مسببة عن الشي

(ج) فنحن هنا في أحط درجات التشبيه وبإنهاء أوقح أشكال الاستهتام نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم ، والمبادئ الخلقية مقلوبة رأسًا على عقب، ونظن السبب راجعًا إلى أن هذا الشعر كان ينشد في بلاط أمراء أيونية، وكان هؤلاء على جانب كبير من الغنى والترف، فلم يكن الشعراء يتغنون بغير ما يروقهم ، فيصورور لحياة سهلة جميلة، والشهوة غلابة لا يوقفها وانرع، والقوة ممدوحة لذاتها لا يحدها حق، غير أن الأوذيسيه أكثر تقديرًا للفضائل؛ فهي بالإجمال تمجد الرجل الحكيم الشجاع الصبوح، والزوجة الوفية، والابن الباح، والخادم الأمين، ولما

كان اليونان قد تدارسوا هذا الشعر جيلاً بعد جيل؛ فقد بقي التأنيس عندهم، وتأليه السماوات عما فيها، والإيمان بالقدر الأعمى أصولاً للدين، وتغذي ميلهم الطبيعي للتمتع بالحياة عما وجدوه في هذا الشعر من الصور والأمثال، وسوف لا يني الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ هذه المعارضة أشدها عند أفلاطون.

(3) هزيود

(أ) ولم يعدم الضمير الإنساني في ذلك العصر صوتًا يجهر بأحكامه المقدسة ويتكلم عن الدين والأخلاق في جد ووقار، هو صوت هزيود، أقدم شاعر تعليمي في الغرب، عمر في القرن الثامن، نشأ في بوبثيا فلاحًا بعيدًا عن بهرج الحضائة، ونظم للفلاحين ديوانًا سمّاه: «الأعمال والأيام» ملأه حكمًا وأمثالاً تسودها فكرة عامة هي فكرة العدالة، فتراه يقول: «السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضًا؛ لأز العدالة معدومة بينها، أمّا الناس فقد منحهم تزوس العدالة، وهي خير وأبقى»، وأيضًا: «إن للملوك آكلي الهدايا عدالة ملتوية، أمّا تزوس فأحكامه قوعة»، ويقول: «من يضر الغير يجلب الشر على نفسه. عين تزوس تبصر كل شيء. إذا كان الذي يربح الدعوى هو الأكثر طلاحًا فمن الضار أن يكون الإنسان صالحًا، ولكني لا أعتقد أن يكون تزوس الحكيم جدًا قد صنع مثل هذا. إن ساعة العقاب آتية لا محالة، وإن تزوس يهب القوة ويذل الأقوياء، يضع مثل هذا. إن ساعة العقاب آتية لا محالة، وإن تزوس يهب القوة ويذل الأقوياء، يضع وق القوة، والإنسانية فوق الحيوانية.

(ب) ويذكر لـ«هزيود» ديوان آخر في «أصل الآلهة» يرى بعض العلماء أنه محول وأنه متأخر عز عهده بقرن أو يزيد، وهو على الطريقة التعليمية

حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة معقولة من الأساطير والمعارف القديمة، افتتحه بالضراعة إلى إلهات الشعر أن توحي إليه ما كان وما هو كائن وما سيكون، وأن تعلن قوانين الأشياء جميعًا، ثم مضى يسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدل على أنه راعى ما بينها من علاقات العِليَّة، وتدرج إلى النظام، ومبدؤه أن الأصغر يخرج من الأكبر، فأخرج الجبال من الأرص والأنهار من أقيانوس وهكذا إلى آلهة الأولمب وهم آخر المواليد على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها (1)، فهذا الديوان يعد أول محاولة في العلم الطبيعي بالرغم من أن نصيب المخيلة فيه أكبر من نصيب العقل، وأن الشاعر يروي ولا يفسر، فإن القصّص الرمزي كان مألوفًا عند الأقدمين، ونبغ غير واحد من هؤلاء الشعراء والكُتّاب الذين يدعوهم أرسطو باللاهوتيين؛ لمعالجتهم العلم في صورة الأسطورة.

(4) الحكماء

(أ) ولما كان القرن السابع اشتدت الخصومات السياسية بين اليونان، وقويت حركة التوسع الاستعماري والتنظيم الاجتماعي، ونبغ فيهم رجال معدودون أشهرهم «الحكماء السبعة» على ما هو متواتر، ولو أن القدماء اختلفوا في عددهم وأسمائهم، ومنهم على كل حال سولون المشرع المعروف (558 - 640) وطاليس أول الفلاسفة، هؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر إصلاح النظم والأخلاق، وقد ذكر أفلاطون بعض حِكّمهم فإذا هي عبر عملية استخرجوها من تجاربهم الشخصية وصاغوها في عبرات موجزة ذهبت أمثالاً، قالت: «واجتمعوا في دلف وأرادوا أن يقدموا لأبولون في هيكله بواكير حكمتهم فاختصوه بالآيات التي يرددها الناس الآن مثل: «اعرف

⁽¹⁾ أرسطو ما بعد الطبيعة م14 ف4 ص1091 ع ب س4 وما بعده.

نفسك» و«لا تسرف» و«الصلاح عسير» (1). فكانوا مصلحين ومشرعين ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة، وشاع هذا النوع من الحكمة وطهرت «أمثال إيسوب» وهو شخص أسطوري يُرجعون عهده إلى النصف الثاني من القرن السابع، ثمر ظهر الشعر الحكمي فيه أمثال منظومة ونقد لأخلاق الناس، ثم خطا العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة.

(٥) الفلسفة اليونانية وأدوارها

مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار: دور النشوء ودور النضوج ودور الذبول. والدور الأول فيه وقتان: الوقت المسمى بما قبل سقراط، وهو بمتائر باتحاد وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة، ووقت السفسطائيين وسقراط بمتاز بتوجه الفكر إلى مسائل المعرفة والأخلاق. والدور الثاني بملأه أفلاطون وأرسطو، اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها، وجهد نفسه في تمحيصها، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال، والبرهان بالقصة، حتى إذا ما جاء أرسطو عالجها بالعقل الصرف، ووفق إلى وضعها الوضع النهائي.

والدور الثالث يمتاز بتجديد المذاهب القديمة وبالعود إلى الأخلاق والتأثر بالشرق، والميل إلى التصوف مع العناية بالعلوم الواقعية. والكتاب كله شرح لهذا الإيجان، ونظرًا لجلالة قدر أفلاطون وأمرسطو وعظم أثرهما خصصنا لكل منهما بابًا فجاء الكتاب في أربعة أبواب.

18 -----

⁽¹⁾ في محاورته «بروتاعوراس» ص343 - 1 ...

الباب الأول

نشأة العلم والفلسفة

الباب الأول

نشأة العلم والفلسفة

(6) تمييد

(أ) قلنا إن الدوس الأول ينقسم إلى وقتين: ففي الوقت الأول نرى ثلاثة اتجاهات متعاصرة تمثل الوجهات الثلاث التي يمكن تبينها في الوجود، ويؤلف مجموعها الفلسفة الموضوعية: وهي الوجهة الطبيعية، والوجهة الرياضية، والوجهة الميتافيزيقية، فإن الفكر يتجه أولاً نحو الخارج ويطلب حقيقة الأشياء، فإما أن يستوقفه التغير وهو بالفعل أعم وأخطر ظاهرة في الطبيعة سواء أكان عرضيًّا؛ وهو انقلاب الشيء من حال إلى حال، أو جوهريًّا؛ وهو تحول الشيء إلى شيء آخر، كتحول الغذاء إلى جسم الحي، والخشب إلى الرماد، فيدرك أن الأجسام المختلفة مصنوعة من مادة أولى هي محل التغيرات؛ فيبحث عن هذه المادة التي تتكون منها الأجسام ثم تعود إليها وتبقى هي هي تحت التغيرات المتنوعة المتعاقبة، وإما أن يعنى بما في تركيب الأجسام من نظام وفي أفعالها من اطراد، ويعلم أن النظام في العدد فيتصور الأشياء تصورًا رياضيًّا، وإما أن يستعصي عليه تفسير ويعلم أن النظام في العدد فيتصور الأشياء تصورًا رياضيًّا، وإما أن يستعصي عليه تفسير وينكره ويقول بالوجود الثابت.

فالوجهة الأولى أخذ بها طاليس، وأنكسيمند ريس، وأنكسيمانس، وهرقليطس: نشأ الثلاثة الأولى في ملطية، والرابع و أفسوس، وكانتا في مقدمة

المدن الأيونية عمرانًا وثقافةً، ولكن الفرس أغاروا على أيونية وأخضعوها منذ سنة 546، ودمروا ملطية سنة 494 فانتقلت الحياة العقلية إلى إيطاليا الجنوبية وصقلية؛ حيث نبغ فيثاغورس، وهو صاحب الوجهة الرياضية، وظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت، ثم نشأ فلاسفة حاولوا التوفيق بين الوجهات الثلاث هم: أبادوقليس، ويكساغورس.

(ب) وفي الوقت الثاني اجتائ العقل اليوناني أزمة عصيبة، هي أثرمة السُفسطائية؛ كان مركزها أثينا بعد حروب اليونان والفرس في أيام بركليس المتوفى سنة 429، تشكك السُفسطائيون في العقل وفي مبادئ الأخلاق، وحاربهم سقراط والتف حوله تلاميذ؛ فخاضوا كلهم مسائل منطقية وخلقية كونت مواد الفلسفة الذاتية، فكان هذا التطوى مطابقًا للتطور الطبيعي في الفرد ينظر أولاً إلى الخارج، ولا يتجه إلى الداخل إلا فيما بعد، وقد ضاعت كتب رجال هذا الدور جميعًا، ونحن نعرفهم مما يذكره عنهم أفلاطون وأرسطو، ومن أخباس دُونت في عهد متأخر، ومن عباسات لهم جُمعت من مختلف وأرسطو، ومن أخباس دُونت في عهد متأخر، ومن عباسات لهم جُمعت من مختلف الكتاب القدماء، وإليك أسماءهم وتواريخهم، وكلها تقريبية:

طاليس

(546 - 624)

أنكسيمندريس

(547 - 610)

فيثاغورت

أنكسيمانس

(497 - 582)

(524 - 588)

أكسانوفان

(? ? - 570)

هرقليطس بارمنيدس (55 540) (475 - 540) أنكساغورس (428 - 500) أنبادوقليس زينون (433 - 493) (!! - 487) 22 ديمقريطس (361 - 470) بروتاغوراس (410 - 480)غورغياس (375 - ???) سقراط (399 - 469)مليسوس (??? - 440)

الفصل الأول

الطبيعيون الأولون

(7) طاليس

(أ) هو أحد الحكماء السبعة، انفرد بالعناية بالعلم، وكانوا يعنون بالسياسة والأخلاق، جال أنحاء الشرق وتبحر في العلوم، ومما يذكر عنه أنه عمل كمهندس حربي في خدمة

قارون -آخر ملوك ليديا في آسيا الصغرى - وبرهن على أن الزوايا المرسومة في نصف الدائرة فهي قائمة، وكان يحسب من فوق برج أبعاد السفن في البحر، وأنبأ بكسوف الشمس الكلي الذي وقع في 28 مايو سنة 585 ووضع تقويمًا للملاحين من أهل وطنه ضمنه إرشادات فلكية وجوية منها: أن الدب الأصغر أدق الكواكب دلالة على الشمال.

ولمّا جاء مصر أخذ علم المساحة وشغل بمسألة فيضان النيل، ودل أساتذته المصريين على طريقة لقياس المرتفاع الأهرام وكانوا قد تعبوا في البحث عنها فنبههم إلى أنه في الوقت الذي يكون فيه ظل الشيء مساويًا لمقداره الحقيقي، فإن طول ظل الأهرام هو مقدار ارتفاعها، وأن النسبة تبقى محفوظة بين طول الظل والمرتفاع الشيء في أيّ وقت من النهار

(ب) أما أثره في الفلسفة فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضعًا نظريًّا بعد

محاولات الشعراء واللاهوتين فشق للفلسفة طريقها فبدأت. باسمه، قال: «إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء»، وكارَ __ هذا القول مألوفًا عند الأقدمين وقد مرت بنا عباسمة هوميروس أن أقيانوس المصدس الأول للأشياء، ومن قبل قالت أسطورة بابلية: «في البدء قبل أن تسمى السماء، وأن يعرف للأرض اسم كان المحيـط وكان البحر». وجاء في قصة مصرية: «في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبر والأشياء». وجاء في التوراة: «في البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه». ويعادل هذه الأقوالي قول علمائنا الآن: إن تكوين العالم بدأ منذ أن تحولت الأبخرة الأولى إلى ماء، ولكن طاليس عِتاسَ بأنه دعُم رأيه بالدليل فقال: إن النبات والحيوان يتغذى بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يتغذى الشيء يتكون منه بالضرورة، ثم إن النبات والحيوان يولد من الرطوبة، فإن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشيء فهو مكون منه، بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئًا فشيئًا كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي أنهار أيونية؛ حيث يتراكم الطمي عامًا بعد عام، وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال فإنها خرجت من الماء وصارت قرصًا طافيًا على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغذائية التي تفتقر إليها فالماء أصل الأشياء⁽¹⁾.

(ج) وقَمَة قول آخر يذكره له أمرسطو هو «أز العالم مملوء بالآلهة» (1) ويغلب أن يكوز معناه أنه مملوء بالأنفس ؛ أيْ إز كل فعل إغّا هو مز

⁽¹⁾ ما بعد الطبيعة لأرسطو م1 ف3 ص983 ع ب س20 وما يعده

⁽²⁾ كتاب النفس م1 ف5 ص411 عا س8 10.

النفس، وإن النفس منبثة في العالم أجمع فتكون المادة حية ويكون الماء المؤلفة منه الأشياء حاصلاً على قوة حيوية حاضرة فيه دامًا وإن لم تظهر دامًا، ويشترك في هذا الرأي الطبيعيون الأولون الذين نتكلم عنهم ؛ لذلك دُعوا «هيلوزويست» أيْ أصحاب المادة الحية، ومما يؤيد هذا التأويل عبارة منسوبة لطاليس، ويوردها أرسطو بتحفظ (١)، هي أن للحجر المغناطيسي نفسًا؛ لأنه يحرك الحديد فإنها تدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس، ولما كانت الحركة ظاهرة كلية، كانت النفس كلية كذلك.

(د) هـذا كل ما نعلم عن طاليس ويتبين منه أنه تمثل العلم البابلي والمصري وعمل على تقدمه ولكنه استبقاه تجريبيًّا حتى أنبأوه بالكسوف لم يكن صادرًا عن أساس نظري من حيث إنه كان يعتقد أن الأرض قرص مسطح، وأنه -على ما يذكر هيرودت- إنّا أنبأ بكسوف تلك السنة فقط، ومن غير أن يعلم إن كان هذا الكسوف يرى في بقعة من الأرض معينة، فقد يكون اهتدى إليه اتفاقًا، وقد يكون اعتمد على جداول البابليين، أما فلسفته فهي على العكس شيء جديد، فبدل أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الآلهة نظر إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة، وحاول الاستقراء والبرهنة، فهذا النظر وهذا المنهج هما الربح الذي عاد على الفلسفة، أما قوله بالماء فقد كان آخر صدى للتقليد القديم ولم يتابعه فيه خلفاؤه ولكنهم فهموا أن وجهته ومنهجه أمران لهما قيمتهما الخاصة، وأنهما مستقلان عن كل قول معين.

(8) أنكسيمندريس

(أ) هو تلميذ طاليس _ فيما يرجح وخليفته في ملطية، يذكرون عز _

کتاب النفس م1 ب2 ص405 ع س19

مشاركته الشخصية في تقدم العلم أمورًا كثير منها لم يثبت، فيقولون مثلاً: إنه اخترع المزولة، والأرجح أنه أخذها عن البابلين؛ إذ قد كانت معروفة عندهم، وأنه صنع كرة فلكية ووضع خريطة أرضية؛ استنادًا إلى المعلومات التي كان يأتي بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم المعروف وقتذاك، فرسم الأرض تحيط ببحر ويحيط بها بحر.

(ب) ولكن المهم عندنا نظريته في العالم؛ فقد مرأى أن الماء لا يصح أن يكون مبدأ؛ أولاً: لأنه استحالة الجامد إلى سائل بالحرارة «فالحار والبارد» -أيَّ الجامد- سابقان عليه، ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معينًا، وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه، فدعا المادة الأولى باللامتناهي وقال: إنها لا متناهية بمعنيين: من حيث الكيف أَيْ لا معينة، ومــن حيث الكم أيُّ لا محدودة، هي مزيج من الأضداد جميعًا كالحار والبارد واليابس والرطب وغيرها، إلا أن هذه الأضداد كانت في البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك، ثم انفصلت بحركة المادة وما زالت الحركة تفصل بعضها من بعض وتجمع بعضها مع بعض عقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها، وأول ما انفصل «الحار والبارد» فتصاعد البخار بفعل الحار وكان من هذا البخار الهواء، أما الراسب فيبس بالتدميج فكان منه البحر ثم الأرض، وتكون الحار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة وتمزقت هذه الكرة النارية فتناثرت أجزاؤها، ودخلت أسطوانات هوائية مبططة هي الكواكب تشتعل فيها الناس وتبدو لنا من فوهاتها، فكل ما نراه من وجوه القمر ومن كسوف وخسوف ناشئ إما من انسداد الفوهات انسدادًا كليًّا أو جزئيًّا، وإما مما للأسطوانات من حركة تجعل الفوهات تبدو حينًا وتغيب حينًا آخر، والأرض جسم أسطواني كذلك نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة 1: 3، ونحن نشخل قسمها الأعلى وهو منتفخ قليلاً، وليست تقوم على شيء بخلاف ما ارتأى طاليس؛ إذ لا بد من ساء سفلى تجتازها الشمس والكواكب من المغرب؛ لتعود فتظهر في الشرق، كما أنّها تجتائر السماء العليا من الشرق إلى المغرب، فالأمرص معلقة في وسط السماء ثابتة في مكانها؛ لأنها واقعة على مسافة واحدة من الأجرام السماوية، فليس هناك ما يجعلها تتحرك إلى جهة دون أخرى، ولأن النسبة المذكومة بين ارتفاعها وعرضها تكفل لها الاستقرار بذاتها.

- (ج) أما الأحياء فقد تولدت في الرطوبة بعد التبخر؛ أي في طين البحر، وهو مزاج من التراب والماء والهواء، فكانت في الأصل سَمكًا مغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزح إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر، والإنسان لم يوجد أول ما وُجد على ما نراه اليوم طفلاً عاجزًا عن توفير أسباب معاشه وإلا لكان انقرض، ولكنه منحد م هو أيضًا من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع حملته في بطنها زمنًا طويلاً إلى أن نحت قواه وتم تكوينه، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه.
- (د) والتطور قانون عام: تخرج الأشياء من اللامتناهي ثم تنحل وتعود إليه ويتكرس الدور وهلم دواليك، منها ما «يشرق ويغرب في آجال بعيدة» هي العوالم التي لا تُحصى، ومنها ما يتكون ويفسد في أوقات قصيرة «ويعوض بعضها البعض على مر الزمان» هي الجزئيات مثل الحرارة تشرب ماء الأرض، فيرد البخار هذا الماء للأرض مطرًا، وهكذا إلى نهاية الدور، فالحركة دائمة، والموجودات متغيرة، والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة.
- (ه) فأنكسيمند ريس يفسر تكوين الأشياء تفسيرًا «آليًا» أي مجرد اجتماع عناص مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متمايزة ودون غائية، وهي في تصوره لهذا التكوين يكاد يقترب من تصور غير واحد من

العلماء المحدثين -لابلاس مثلاً- ويكاد يقول هذهب التطور في عالم الحياة، بل يكاد يقول بقانون الجاذبية لولا أن رأيه يرجع -على حد تعيير أسسطو- إلى أن الأرص المستقرة في مركز العالم تشبه رجلاً يهلك جوعًا؛ لأنه لا يجد سببًا يحمله على الأكل من طبق دوز 💢 آخر من أطباق تحيط به على مسافة واحدة! وأنكسيمندريس عد الوجود إلى غير حد في المكان وفي الزمان فيقول بعوالم لا تُحصى وبدور عام يتكرر إلى ما لا نهاية، والقول الأول وليد المخيلة تأبي أن تتمثل حدًا للمادة وخلاء ليس فيه شيء، والقول الثاني قديم رها نشــاً من النظر في حركات الأفلاك تتجدد باستمرار وتأيَّد بتحول الأجسام بعضها إلى بعض وتداول الفصول وهو على كل حال يعنى ضرورة مطلقة وقانونًا كليًّا يسـيطر على الوجود ويفسى كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهي -وهذه عقيدة شائعة بن فلاسفة اليونان- يسميها الإسلاميون بالدهرية؛ لقولها: إن الدهر دائر لا أول له ولا آخر، غير أن أنكسيمندريس مع إنكاره على طاليس أن يكون المبدأ الأول شيئًا معينًا قد وضع مبادئ عديدة معينة هي هذه الأضداد الموجودة في اللامتناهي دون أن يبين أصلها، أليست هي المبادئ الحقيقية؟ أوليس اللامتناهي حالة اختلاطها وتعادلها؟ فلا يصح أن يسمى مبدأ بالمعنى الذي فهمه طاليس؛ أيْ ما منه تتكون الأشياء؛ لكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية التطور العام، وهذه نظرة علمية، فالمسألة الفلسفية ما تزال قائمة.

(٩) أنكسيمانس

(أ) هو تلميذ أنكسيمند مريس وأقل منه توفيقًا في العلوم، وأضيق خيالًا، عاد إلى مرأي طاليس في الأرض؛ فاعتقد أنها قرص مسطح قائم على قاعدة، وأنكر حركة الشمس ليلاً تحتها، واستبدل بها حركة جانبية حولها، وعلل اختفاء الشمس من المساء إلى الصباح بأن جبالاً شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال، أو بأنها أبعد عن الأمرض في الليل منها في النهام، وقد كان

مثل هذا القول معروفًا عند المصريين، واشتغل بالظواهر الجوية، ولا يلوح أنه أفاد العلم من هذه الناحية.

(ب) وعاد إلى موقف طاليس أيضًا في مسألة المادة الأولى فقال: إنه محسوس متجانس، ولكن هذا الشيء هو الهواء وأن الهواء لامتناه يحيط بالعالم ويحمل الأرص، ولسنا ندري على وجه التحقيق السبب الذي حداه إلى إيثار الهواء؛ فقد يكون أن الهواء ألطف من الماء، وأنه يقوم بذاته بينما الماء يسقط إن لم يرتكز إلى قاعدة، وأنه أسرع حركة، وأوسع انتشاصًا، وأكثر تحقيقًا للاتناهي، وقد يكون أن علة وحدة الحي النفس، والنفس هواء -ولفظ Psyche يعني باليونانية النفس والنفس- فالهواء نفس العالم وعلة وحدته، ومهما يكن هذا السبب فالمحقق أن المبدأ الأول عنده الهواء، وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل، فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر، وتكاثف من الظواهر الجوية النارية والكواكب وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر، وتكاثف

(ج) فأنكسيمانس يستعيض عن اللامتناهي الذي هو مزاج من الأشياء جميعًا بشيء واحد هو الهواء، وعن الحركة وما تحدثه من اجتماع وافتراق عارضين لأجزاء المادة بخاصتين متلازمتين للهواء يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث النار فالماء فالتراب فتتكون منه ومنها الأشياء بأنواعها، وعلى ذلك فهو يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلي، وفي هذا التفسير تقدم كبير بالمذهب الآلي إلى الوحدة والبساطة -وهما غايته المنطقية- إلى أن تتما له على يد ديمقريطس.

(a) فالمدرسة المنطية وذ توجهت إلى العالم المحسوس؛ تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال، قد وضعت العلم الطبيعي؛ وهي إذ اعتبرت المادة قديمة حية أو متحركة بذاتها وتخيلتها تتحول إلى صور الوجود المختلفة

31 —

جوجب ضرورة طبيعية أيَّ قانون ثابت قد وضعت الأحادية المادية المعروفة في الفلسفة الحديثة، والتي ترد الأشياء إلى جوهر مادي واحد وتفسرها بتطور هذا الجوهر في الشكل والكم ليس غير، وبهذه النظرية سيقول أيضًا هرقليطس.

(10) هرقليطس

﴿ أَ ﴾ وُلد في أفســوس مرّ _ أسرة عريقة في الحســب، ولكنه نههد كل جاه وتوفر على التفكير؛ إلا أنه ظل أُسِتقراطيًّا بكل معنر __ الكلمة، يعتد بنفسـه، ويباعد بينه وبين الناس، يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية، وعباداتها السخيفة، ومعارفها التقليدية، وينقم من هوميروس وهزيود أنهما ثبتا فيها الخرافات والأضاليل، ويستخرج من حكمها الســياسي الشواهد على جهلها وعبثها، فيشبهها تاسة بالأطفال، وأخرى بالكلاب، وثالثة بالحمير، بل إن كبرياءه تعدى العامة إلى العلماء؛ فكان يزدسي العلم الجزئي «الذي لا يثقف العقل» وينعى على فيثاغورس وأكسانوفان اشتغالهما به فلم يحسب، ولم يرسم، ولم يجر التجارب، ولكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكلية، يخلع عليها أسلوبًا فخمًا مبهمًا كثير الرمز والتشبيه حتى نُقِّب بالغامض، وقد قال هو نفســه في أسلوبه: «إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه، ولكن يشير إليه». وإن الشذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية؛ غير أن ازدراءه العلم الجزئي تركه جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحًا وهبط به إلى صفـــــ العامة؛ فقد اعتقد مثلاً أن غروب الشمس انطفاؤها في الماء، وأنها تتجدد كل يوم، وأن قطرها قدمر واحدة كما يبدو للبصر، وغير ذلك من الأوهام، أما فلسفته فعميقة قوية هي التي خلدت اسمه وكان لها أثر يعيد.

(ب) «الأشياء في تغير متصلب» هذا قوله الأكبر وملخص مذهبه، وهو عثل له بصورتين: إحداهما جريان الماء فيقول: «أنــَــ لا تنزل النهر الواحــد مرتين، فإن مياهًا جديــدة تجرى من حولك أبدًا». والصوىمة الأخرى اضطرام الناس وهي أحب لديه من الأولى؛ لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير، ولأنه يرى في النار المبدأ الأول الدي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، ولولا التغير لم يكن شيء فإن الاستقرار موت وعدم ، والتغير صراع بين الأضداد؛ ليحل بعضها محل بعض «والشــقاق أبوالأشــياء وملكها»؛ لولا المرض لما اشتهينا الصحة، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة، ولولا الخطر لما كانت الشجاعة، ولولا الشر لما كان الخير، «أليست الناس تحيى موت الهواء، والهواء يحيي موت الناس، والماء يحيى موت التراب، والتراب يحيى موت الماء، والحيوان يحيى موت النبات.، والإنسان يحيى موت الاثنين؟»، فالوجود موتب يتلاشى، والموت وجـود يزول، كذلك الخبر ش يتلاشي، والشر خير يزول، فالخير والشر والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظامر العام بحيث مِتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء: «ماء البحر أنقر _ وأكدس ماء يشربه السمك ولا يستسيغه الإنسان، هو نافع للأول ضار بالثاني، ونحن ننزل النهر ولا ننزل من حيث إن مياهه تتجدد بلا انقطاع، ونحن موجودون وغير موجودين من حيث إن الفناء يدب فينا في كل لحظة». فكل شيء هو كذا، وليس كذا موجود وغير موجود.

(ج) قلنا: إنه يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، لا النار التي ندركها بالحواس، بل نار إلهية لطيفة جدًا أثيرية، بسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم، يعتريها وهن فتصير نارًا محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحرًا، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضًا، وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحبًا فتلتهب وتنقدح منها

33 —

البروق وتعود ناسًا أو تنطفى هذه السحب فتكون العاصفة وتعود الناس إلى البحر، ويرجع الدور، فالتغير يجري في طريقين متعارضين:

طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلى مع بقاء كمية المادة الأولى أو الناس واحدة، ومن تقاسل هذين التيام ين يتولد النبات والحيوان على وجه الأمرض، غير أن النام تخلص شيئًا فشيئًا مما تحولت إليه، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى الناس، وهذا هو الدور التامر_ أو «السنة الكبرى»⁽¹⁾ تتكرس إلى غير نهاية موجب قانون ذات ضروري -«لوغوس»-«فالمبادئة متصلة من الأشياء إلى النار، ومن النار إلى الأشياء، كما يستبدل الذهبي بالسلع، وتستبدل السلع بالذهب. وهذا العامْ لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر، ولكنه كان أبدًا وهو كائن وسيكون ناترا حية تستعر مقدار وتنطفي مقدار» هذه النار هي الله. «والله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلم، وفرة وقلة، يتخذ صورًا مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسمر العطر الذي يفوح منها. «أما النفس الإنسانية فهر__ بخار حار -والحرارة ضرورية للحي- هي قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم، فيجب عليها أن تعلم قانونها وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه، بل تضع ذاتها في التيار العام وتقمع الشهوة؛ لأن الشهوة توكيد للشخصية، والشخصية انتقاض علر ____ القانون الطبيعي ومعارضة للتغير، والدين الحق مطابقة الفكر الفردي للقانون الكلي -«لوغوس»- والفناء في النار العالمية.

(د) فهرقليطس يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية، ويمتاخر بشعوره القوي بالتغير، وإز الفكرتين لتستتبعان الشك حتمًّا، فوحدة الوجود تعني أن

⁽¹⁾ وتسمى «الكور» «إن للفلك وأشحاصه أدوارًا كثيرة... ولأدوارهـا كور... أما الأكوار فهي استئنافاتها في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أحرى» (رسائل إحوان الصفاء طبعة القاهرة 1928 ج3، ص243 - 244)

شيئًا واحدًا هو الموجود، وأن ما عداه مظاهر وظواهر، والتغير يعي أن كل موجود جزئي فهو كذا وليس كذا في آن واحد، أو هو نقطة تتلاق عندها الأضداد وتتنائرعها فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية ويمتنع العلم ، فلا عجب أن يقوم لهرقليطس أتباع من السُفسطائيين يذهبون في سبيل الشك إلى أقصى حد، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة، فإنه إذ قال باللوغوس أراد أن يصع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس، وعلمًا يقينيًّا في الجوهر الأوحد، وفي العقل الإنساني الذي يدركه، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب، فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية (23 -ب، 31 -ب ج، 65 -ج د).

35

الفصل الثاني

الفيثاغوريون

(11) النحلة الأرفية

(أ) كان من جرّاء وقوف اليونان على الأفكار الشرقية أن تبدلت أفكارهم الدينية واصطنعوا إلى جانب الديانة الأهلية ديانات سرية متوخين غاية جديدة هي الاتصال

بالآلهة والمشاعركة في سعادتهم متخذين سبيلاً إلى تحقيقها مماعرسة طقوس معينة يعتقد فيها الصلاحية لذلك على مثل ما هو معروف في السحر، وأهم هاته الديانات «الأرفية»؛ نسبة لشاعر من أهل تراقيا اسمه أعرفيوس يستحيل علينا معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته؛ لكثرة ما رُوي عنه من الأخبار المتضاربة، وأضيف إليه من الكتب المتناقضة، ولكن التاريخ عرف الأرفية أول ما عرفها في القرن السادس ذائعة ذيوعًا قويًا؛ وبالأخص في إيطاليا الجنوبية وصقلية، والمذهب قائم على أسطورة مؤداها أن تزوس وهب ديونيسوس -إله الحب، وهو ابنه من ابنته بُرِس فون- السلطان على العالم، وهو ما يزال طفلاً فغارت منه هيرا زوجة تزوس وألبّت عليه طائفة من الآلهة الأشدّاء هم «الطيطان» فكان ديونيسوس يستحيل صورًا مختلفة ويردهم عنه إلى أن انقلب هم «الطيطان» فكان ديونيسوس يستحيل صورًا مختلفة ويردهم عنه إلى أن انقلب ثورًا فقتلوه وقطعوه وأكلوه، إلا أن الإلهة بلاس (مينرفا) استطاعت أن تختطف قلبه

37

فبُعث من هذا القلب ديوبيسوس الجديد، وصَعَق تروس الطيطان وخرج البشر من رمادهم.

فالإنسان مركب من عنصرين متعارضين: من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر، ومن دم ديونيسوس وهو مبدأ الخير، ويجب عليه أز _ يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفى له حياة أرضية واحدة، بل لا بد من سلســلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين، ورتبوا على __ هذه العقيدة طقوسًا كانوا يقيمونها ليلاً؛ منها: التطهير بالاسـتحمام باللبن أو بالماء تضافــــ إليه مادة تلونه بلون اللبن، وتقدمـــة القرابين غير الدموية، ومّثيل قصة ديونيسوس، ما في ذلك تقطيع ثور وأكل نحمه نيئًا، وتلاوة صلوات بينها وبن كتاب الموتى المعروف عن المصرين مشابهات كثيرة، وقد اكتشفت مقابر في إيطاليا الجنوبية وُجِدت فيها صفائح من ذهب عليها إسشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق وتتلو من صلوات، فكانت هذه الصفائح دليلاً قاطعًا على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخذوا عنه كما أنَّهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود، مباشرة أو بواسطة الفرس.. وتمتاز الأرفية بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالسعى وراء الطهارة، بينما باقي «الأسرار» كانت تستبيح بعض المخازي وتدمجها في الشعائر، وتتصور العالم الآخر تصورًا ماديًّا، والطهام، في الأرفية خلاص النفـس من البدن وهو لها مِثابة القبر، وهو عدوها اللدود يجري معها على خصامر دائم تتأجج ناره في صدس الإنسان، كذلك عَتـاز الأرفية بأن إلههم عديم النظير بين آلهة اليونان؛ فهم يمجدون فيه العذاب غير المستحق والفوئر النهائي للضعيف صاحب الحق، وتمتائر أخيرًا بأنها شيعة الطبقة الوسطى المثقفة، وقد نبغ فيها رجال اعتمدوا على التفكير الشخصي في حل مسألة نشوء العالم، فلم يقبلوا الأساطير اليونانية على علاتها، بل هذبوها واستعانوا بأساطير الشرقيين

وعلومهم، فكانوا طبقة وسطى بين اللاهوتير الأوليز وبين الفلاسفة -مع بقائهم في دائرة الأسطورة وظلت الأرفية حية إلى أوائل المسيحية، وكان لها أثر فعال في الشعراء والمفكرين من نشأتها إلى اندثارها، بل محكن القول: إنها هي التي وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدي فيثاغورس كما سنرى الآن- وأكسانوفان وسقراط وأفلاطون وأصحاب الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة، فسنجد عندهم جميعًا عقائدها وتعابيرها كأصول يحاولون ترجمتها ترجمة عقلية والبرهنة عليها.

(12) فيثاغورس وفرقته

(أ) نشأ فيثاغورس في ساموس، وكانت جزيرة أيونية مشهوم ة ببحريتها وتجارتها، وتقدم الفنون فيها، طُوف في أنحاء الشرق، ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها دمرجة عالية مز _ المدنية والثقافة، ونزل ثغر أقروطونا؛ حيث كانت مدرسة طبية شهيرة، وما لبث أن عرف بالعلم والفضل، فطلب إليه مجلس الشيوخ فيما يذكر أن يعظ الشعب ففعل فذاع اسمه وأقبل عليه المريدون من مختلف مدن إيطاليا وصقلية، وحتر من مروما؛ فأنشأ فرقة دينية علمية تشبه الأرفية، أو هي أخذت عنها، ثم أثرت فيها، وكانت فرقته مفتوحة للرجال وللنساء من اليونان والأجانب على السواء؛ يعيش أعضاؤها في عفة ويساطة موجب قانون ينص على الملبـس، والمأكل، والصلاة، والترتيل، والدحرس، والرياضة البدنية؛ فكانوا منظمين تنظيمًا دقيقًا يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى «أن المعلم قد قال»، وكان المعلم متشبعًا بعاطفة دينية قوية ومقتنعًا بفكرة جليلة هي أن العلم وسبلة فعالة لتهذب الأخلق وتقديس النفس؛ فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر، ووجه تلاميذه هذه الوجهة؛ فاشتغلوا بالرياضيات، والفلك، والموسيقي، والطب، وشرح هومروس وهزبود.

39

(ب) وكان طبيعيًّا من هذه الجماعة المثقفة المتضامنة الرامية إلى الإصلاح في بلد حديث خلو من التقاليد، كثير التقلبات الديمقراطية، أن تفكر في السياســة وتميل إلى نظام أرسـتقراطي يقر الأمور في نصابها فتؤثر من هذه الناحية أيضًا فيمن ينتمي إليها من الحكام والأهلين؛ بل تتحول إلى هيئة سياسية وتتولى الحكم بنفسها، وهذا ما حدث في أقروطونا وغيرها من المدن الإيطالية في ظروف لم تصل إلينا أخبارها؛ غير أن الشعب والأعيان المبعدين عن الحكم لم يرضوا عن هذا الانقلاب، وظل المعام ضون يعملون في الخفاء حتى تألبوا ذات يوم على الدار التي كان زعماء الفرقة مجتمعين فيها فأحرقوها؛ ولم يَنجُ من الفيثاغوريين سوى اثنين، أمّا فيثاغورس فقد قيل: إن حملات أعدائه اضطرته للهجرة فاعتزل في ميتابونتس ومات هناك قبل الثورة، وقيل: بل كان في أقروطونا ولكنه كان متغيبًا عن مركز الجمعية يومر الحريق فاستطاع أز _ ينجو بنفســه، وذهب إلى لوقريس ثم إلى ترنتا، وأخيرًا إلى ميتابونتس وقضى فيها بعد أن صام أربعين يومًا، وشبت الثورات على أنصاره في مختلف المدن فثبتوا لها في مدينتي رچيوم وترنتا، وعبر البحر إلى القارة اليونانية من خذل منهم؛ فقصد فريق إلى طيبة، وآخر إلى فليونتس، ولمَّا تعاظم _ شأن أثينا قدمها نفر منهم، فكان لهم أثر خطير في الفلسفة والعلوم، ثم تلاشت الجمعية في عهد أفلاطون -نحو سنة 350 - ولم يبق منها سوى أفراد تناقلوا تعاليمها فكانوا حلقة الاتصال بين هذا العصر وعصر ثان بدأ في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، واستمر إلى القرن الرابع بعده.

(ج) هـذا ما يقالب بالإجمال عن فيثاغوس وفرقته، وليس من المستطاع زيادة البيان دون الاستهداف للخطأ؛ فإن آثار رجال العصر الأول قد فُقدت جميعها، وكل ما ينسب لفيثاغوس من «أشعاس ذهبية» ومن «كتب ثلاثة» -المهذب والسياسي والطبيعي- فهو منحول يرجع إلى العصر الثاني، كذلك

الكتب المعرُوّة لتلاميذه الأولى -وأشهرهم فيلولاوس- منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير، أما أقوال الفيثاغوم ية الجديدة عن المدرسة القديمة فيجب أن تقابل بغابة الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى الغريب الشاذ ومن تأويل شخصى، يزاد عبى ذلك أنها تضيف للفيثاغورية الأولى أفكارًا وأمورًا لم تعرف إلا بعدها؛ منها: الأفلاطوني، والرواقي، بل البوذي، وحتى هيرودوت -وقد عاش في الأوساط الفيثاغوسية في إيطاليا الجنوبية وصقلية بعد وفاة فيثاغورس بنصف قرن- فإنه يخلط في كلامه عنه وعن جمعيته؛ ذلك أن مخيلة الأتباع والأنصار كانت قد تناولت فيثاغورس ونسـجت حوله الأساطير فقالوا: إنه ابن أبولون أو هرمس ورووا عنه من الخوارق كل عجيب غريب، أما الجمعية فيروي عنها أشياء كثيرة: أشهرها أنها كانت تحرم أكل الحيوانات وبعض النبات، ويقال: إن هذا التحريم لم يكن مطلقًا، ويذكر أنها كانت سرية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة، ويتعهدون بكتمان تعاليمها، الديني منها والعلم___، وأنهم أعدموا واحدًا منهم غرقًا؛ لإفشائه سرًّا هندسيًّا وليس ما يمنع من التصديق بهذه السرية، لا سيَّما أن أرسطو نفسه، إذ يتحدث عن المذهب لا يميز بين ما كان لفيثاغورس فيه من نصيب وما كان لتلاميذه، بل يذكرهم جملة بقوله:

«الذين يدعون بالفيثاغوم يين» أو «المدرسة الإيطالية» مما يدل على أن الجمعية كانت وحدة توارت وراءها شخصيات أفرادها، حتى تسربت آراؤهم ومكتشفاتهم إلى الخارج فاندمجت في الثقافة اليونانية خالصة من كل شخصية.

(13) مذهبهم

(أ) يذكر أز __ فيثاغورس هو الذي وضع لفظ «فلسفة»؛ إذ قالب: «لست

حكيمًا؛ فإن الحكمة لا تضاف لغير الألهة، وما أنا إلا فيلسوف» أيُّ مُحب للحكمة، وقد كان رياضيًا بارعًا، ولعل أهم آثاره في هذا الباب أنه برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية، فبيّن أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام؛ فوضع الموسيقي علمًا معنى الكلمة بإدخال الحساب عليها، ولا شك أن دراسة الفيثاغوريين الأعداد والأشكال والحركات والأصوات وما بينها من تقابل عجيب، وما لها من قوانين ثابتة، صرفت عقولهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب «فرأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو الناس أو التراب، وقالوا: إن مبادئ الأعداد هي عناص الموجودات، أو إن الموجودات أعداد، وإن العالم عدد ونغم»(1). وقالوا أيضًا: «إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها»(2) إلا في الذهن، والقولان يرجعان إلى واحد مؤداه التوحيد بين عالم الموجودات وعالم الأعداد، وساعد على هذا التصوس أنهم لم يكونو! يتمثلون العدد مجموعًا حسابيًّا بل مقداسًا وشـكلًّا، ولم يكونوا يرمزون له بالأسقام، بل كانوا يصوسونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد، ويرتبون هذه النقط في شكل هندسي، فالواحد النقطة، والاثنان الخط، والثلاثة المثلث، والأربعة المربع، وهكذا، وكانوا مِرْ ﴿ مَمَّة يصفون الأعداد بالأشكال فيقولون: الأعداد المثلثة والمربعة والمستطيلة؛ أيُّ التي تصور بنقط مرتبة بشكل مخصوص، فخلطوا بين الحساب والهندسة ومددوا في المكان ما لا امتداد له، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة، ثمر لم يُجْدهم ذلك شيئًا في تفسير الطبيعة؛ لأنهم إلَّما «أصابوا خصائص الجسم الرياضي لا خصائص الجسم الطبيعي، ولم يفسروا الحركة

_____ 42 _____

⁽¹⁾ أرسطو: ما بعد الطبيعة م1 ف5 ص985 ع ب س23 - 35 وص986 ع أ س 1 - 5.

⁽²⁾ المرجع المذكور م1 ف6 ص987 ع ب س10 12 و24 30

والكون والفساد، وهي أمور بادية في العالم المحسوس، ولم يبينوا علة ثقب التراب والماء وخفة النار وسائر الخصائص في الأجسام المحسوسة، ولكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد؛ أيْ إنهم ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولا خفة»(1).

(ب) وهذا هو السبب في أنهم لم يضعوا في العلم الطبيعي رأيا جديدًا، بل نقلوا عن أنكسيمندريس وبالأخص عن أنكسيمانس فتصوروا العالم كائنًا حيًّا -حيوانًا كبيرًا- يستوعب بالتنفس خلاء لامتناهيًا فما وراء العالم هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة، ضروري للفصل بين الأشياء وتمييزها بعضها من بعض، ومنعها من أن تتصل فتكون شيئًا واحدًا⁽²⁾، وقالوا بعوالم كثيرة ولكن في عدد متناه، وجعلوا الأشياء تحدث بالتكاثف والتخلخل لا بتحول بعضها إلى بعض؛ لأن الأعداد نظام ثابت متجانس، وقالوا بالدوس وعودة الأشياء هي بأنفسها في آجال طويلة -«السنة الكبرى»- إلى غير نهاية، ويُروى في هذا المحدد أن أوديوس تلميذ أرسطو قال مخاطبًا تلاميذه: «إذا صدقنا الفيثاغوس يين فسيجيء يوم نجتمع ثانية في هذا المكان فتجلسون كما أنتم لتسمعوا إليّ وأتحدث أنا البكم كما أفعل الآن».

(ج) أما النفس فقد وصلت إلينا عنهم أقوال متباينة فيها، فنحن نجد عند أفلاطون مرأيًا لبعضهم يقول: إن النفس نوع من النغم، ومعنى ذلك أن الحي مركب من كيفيات متضادة -الحام والبامرد واليابس والرطب - والنغم توافق الأضداد وتناسبها بحيث تدوم الحياة ما دام هذا النغم وتنعدم بانعدامه (3)، وهذه من غير شك نظرية أطباء الفرقة -أو نفر منهم - صدم وا فيها عن فكرتهم

⁽¹⁾ المرجع المدكور م1 ف8 ص989 ع ب س30، 990 ع أ س16.

⁽²⁾ أرسطو: م4 ف6 ص213 ع ب س22 (3

⁽³⁾ فيدون: ص85 (هـ) - 86 (د).

العامة -«العالم عدد ونغم»- وخالفوا أمورًا جوهرية في مذهبهم؛ فإن النغم نتيجة توافق الأضداد، فإذا كانت النفس نعمًا لزم من جهة أن ليس لها وجود ذاتي -والفيثاغورية تؤمن بالخلود- ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجود سابق على عناصر البدن -والفيثاغورية تؤمن بالتناسخ (` أ- على أن أحرسطو إذ يذكر هذه النظرية لا يعزوها للفيثاغو حرين (^)، ولكنه يصيف إليهم صراحة قولين: يذهب الواحد إلى أن النفس مي هذه الذرات المتطايرة في الهواء، والتي تدق عن إدراك الحواس فلا تُبصَر إلا في شعاع الشمس وتتحرك دالمًا حتى عند سكون الهواء، فكأن أصحاب هذا الرأى أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان فاعتقدوا أن هذه الذرات المتحركة دامًا تدخل جسمه وتحركه، ولعلهم ظنوا أنْ هذا التصور يفسر أيضًا كيف أن المولود يجد ساعة ميلاده نفسًا تحل فيه، وهم على كل حال يتابعون معاص يهم فيتصورون النفس مادية وإن جعلوها مادة لطيفة جدًا، ويذهب القول الآخر إلى أن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به هذه الذرات⁽³⁾، وهو قول يخيـل إلينا أنه رأيهم الحق، وهو أرقى من القولين السـابقين وجامع لهما بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد في البدن وعلة حركته جميعًا.

(د) وبعد الموت تهبط النفس إلى «الجحيم» تتطهر بالعذاب ثم تعود إلى الأرض تتقمص جسمًا بشريًّا أو حيوانيًّا أو نباتيًّا ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها، وفيثاغورس أول من قال بالتقمص أو التناسخ في اليونان، والعقيدة هندية، وقد رأينا أن الأرفية كانت تقول بولادات متعاقبة، ويُروى أنه كان يدعى أنه متجسد للمرة الخامسة، وأنه يذكر

فيدون، ص92 (أب ج).

⁽²⁾ كتاب النفس: م1 ف4 ص407 ع ب س30 - 32

⁽³⁾ كتاب النفس. م1 ف2 ص404 ع أ س 16 20

حيواته السابقة، وعند الفيثاغوريي أن أزمنة التقمص قد حددها الآلهة ونحن ملكهم، فليس لنا أن نخالف النظام الذي وضعوه بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية، وقد يبدو أن نظرية التناسح متمشية مع نظرية الدوس تؤيدها وتفسيها فيما يحتص بالأحياء، ولكن الغاية من التناسخ الطهارة التامة والسعادة الدائمة؛ فكيف نوفق بين هذا الدوام وبين الدور؟

(هـ) ولم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدتهم في الألوهية، أما ما يذكر من أنهم كانـوا يضعون «الواحد» فوق الأعداد والموجودات ويجعلونه مصدسها جميعًا فتأويل أفلاطوني، وكل ما يمكن أن يقال: إنهم طهروا الشرك الشعبي من أدسانه، ونزّهوا الآلهة عما ألحقت بهم المخيلة العامة من نقائص.

(14) علومهم

(أ) وإذا انتقلنا من تصورهم للمسائل الكلية إلى آمرائهم في العلوم الجزئية وجدنا فكرتهم الأساسية مسيطرة عليها كذلك، وقد مرت بنا الإشارة إلى أطبائهم فنقول الآن: إنهم أثروا أكبر تأثير في مدسة أقروطونا وحولوها إلى مذهبهم، بنوا الطب على تناسب الأضداد فقالوا: إن مبدأ الحياة الحار ملطفًا بالباسد أيْ بالهواء الخارجي يجذب بالشهيق ويدفع بالزفير فإذا اختلت النسبة بينهما كان المرض، وإذا الخارجي يجذب بالشهيق والمحة تناسب وتناسق، والمرض والموت اختلال زاد الاختلال كان الموت، فالحياة والصحة تناسب وتناسق، والمرض والموت اختلال التناسب أيْ إفراط أو تفريط بالإضافة إلى الحد الملائم، والتطبيب حفظ التناسب أو إعادته، وطبقوا هذا الرأي تطبيقًا عامًا فقالوا مثلاً: إن المناخ الأحسن هو مناخ المنطقة المعتدلة؛ أيْ المتوسطة بين الحاس والبارد، وهكذا، ومن نوابغهم في هذا الفن القميون زعيم مدرسة أقروطونا، ومما يذكر له قوله: ليست النفس في القلب -وكان هذا اعتقاد القدماء وإنها في الدماغ، والدماغ هو مركز التفكير تصل إليه بواسطة

15 ——

قنوات دقيقة التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس، ويقال: إنه أثبت رأيه بالتجربة فبين بالتشريح أن كل اضطراب في المخ يفسد الوظائف الحاسة.

(ب) وامتازوا في علم الفلك وصدروا فيه أيضًا عن اعتباس اتهم الرياضية؛ فمضوا يصورون العالم كما شاءت لهم غير حافلين بالواقع، كأنما مهمتهم تكوين العالم لا تمثيله وتفسيره، فقالوا مثلاً: «إن العدد الكامل هو العشرة؛ لأنه مؤلف من الأعداد جميعًا، وحاصل على خصائصها جميعًا، فيلزم أن الأجرام السماوية المتحركة عشرة؛ «لأن العالر كامل وحاصل على خصائص الكامل»، ولكن لمَّا كان المعروف المنظوم، منها تسعة فقط (59 -ج) فقد وضعوا أرضًا غير منظورة مقابلة لأرضنا إلى أسفل؛ ليكملوا العدد عشرة»⁽¹⁾. كذلك ذهبوا إلى أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئًا بذاته؛ لأن الضوء خير من الظلمة، ويجب أن يكون ساكنًا؛ لأن السكون خير من الحركة، فليست الأحرض مركز العالم وهي مظلمـة وفيها نقائص كثيرة، ولكنه «نار مركزية» غير منظورة؛ لأنها واقعة هي أيضًا إلى أســفل أرضنا والمأهول من الأرض في اعتقادهم نصفها الأعلى، ولم يَفْتهم أن يعينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شأنًا في نظام العالم: النار المركزية تمد الشمس بحرارتها فتعكس الشمس الحرامة على الأرضين وعلى القمر، والأمرض الأخرى تفسر الكسوف والخسوف بتوسطها بن النار المركزية وبين القمر أو الشمس (2). ومهما يكن من قيمة استدلالهم فإن تنحيتهم الأرض عن مركز العالم كان ثورة على التصور القديم ، وثمة ثورة أخرى هي قولهم بكروية الأحرض، ولم يبلغ إلينا سبب هذا القول، وقد يكون أن الدائرة خير الأشكال؛ لكمال انتظام جميع أجزائها بالنسبة للمركز على ما هو معروف

______ 46 _____

⁽¹⁾ أرسطو: ما نعد الطبيعة م1 ف5 ص986 ع ا س5 - 12، وكتاب السماء م2 ف13.

⁽²⁾ أرسطو. كتاب السمء م2 ف13.

عنهم، وبديهي أن الخيال والعاطفة الدينية كانا يجدان غذاءً في التصورات التي يوحيانها، فالفيتاغوريون؛ إذ اخترعوا النار المركزية ووضعوها في وسط العالم مجدوها وسمّوها أم الآلهة، وقلعة تزوس والهيكل وموقد العالم والمصدر الأول لكل حياة وكل حركة، على أن المتأخرين منهم لم يترددوا في العدول عن النار المركزية والأرص الأخرى بعد أن بلغ الإسكندر الهند، ولم تظهر لا هذه ولا تلك، وقام واحد منهم هو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث، فاستبدل الشمس بالناس المركزية فتم له الرأي المعول عليه الآن، ولكنه لم يصادف قبولاً عند أهل ضمانه، فبقي في بطون الكتب إلى أن قرأه كوبرنيكوس في شيشرون فوضع نظريته.

(ج) ومن المأثوى عنهم قولهم: إن لحركات الأفلاك نغمات (1)، وحجتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بشيء من السرعة أحدث صوتًا هو صوت اهتزائر الهواء أو الأثير، فلا بد أن يكون لحركات الأفلاك في الأثير العلوي أصوات، وتتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافتها كما تتفاوت في العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتاى، فلا بد أن يكون في السماء ألحان كألحان العود، وإن كنا لا نشعر بها فإنها ذلك لأننا نحسها باتصال، والصوت لا يُشعَر به إلا بالإضافة إلى السكوت، ولا يبعد أنهم كانوا يخرجون من هذا انقول إلى مثل ما خرج إليه إخوان الصفاء حيث قالوا: «إذا تفكر ذو اللب تبين له أن في نغمات تلك الحركات لذة وسرورًا مثل ما في نغمات أوتار العيدان في هذا العالم ، فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها، فاجتهد يا أخي في تصفية نفسك وتخليصها من بحر الهيولي وأسر الطبيعة وعبودية الشهوات الجسمانية، فإن هذه هي المانعة لها من الصعود إلى هناك بعد الموت» (2).

أرسطو: كتاب السماء م2 ف9.

⁽²⁾ الحزء الأول ص158 وص 168 باحتصار.

(د) فالفيثاغورية نهضة عظيمة متعددة الوجهات، هي نحلة دينية كانت أصدق نظرًا في الدين من الأرفية، وهي مذهب فلسفي يعد أول محاولة للاحرتفاع عن المادة التي وقف عندها فلاسفة أيونية وفهم العالم بقوانين واضحة وأعداد معينة، وهي مدرسة علمية عُنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب، وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية، ووضعت في الهندسة ألفاظًا اصطلاحية، وهي هيئة سياسية ترمي إلى إقراص النظام في هذه الحياة الدنيا.

الفصل الثالث

الإيليون

(15) أكسانوفان

(أ) بالمنيدس هو المؤسس الحقيقي للمد مسة الإيلية -والنسبة إلى إيليا مدينة بناها الإيونيور الهالم بون من وجه الفرس على الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية نحو

سنة ٥٤٠- ولكن كان قد سبقه فيها أكسانوفان فأعلن أصل المذهب ثمر وضعه هو في صورته الكاملة، وجاء بعده زينون فنصب نفسه للدفاع عنه، ثم مليسوس أدخل عليه بعض التعديل دون أن يمس جوهره، وكلهم يقولون: «إن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة»، يقولون هذا لا كالطبيعيين الذين يفرضون موجودًا واحدًا -ماءً أو هواءً أو نارًا-ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي -اجتماع وانفصال، أو تكاثف وتخلخل- بل يقولون: إن العالم ساكن (1). فهم ينكرون الكثرة والحركة.

(ب) ولد أكسانوفان في قولوفون من أعمال أيونية بالقرب من أفسوس، ويرجح أن غزوة الفرس لبلاده هي التي حملته على مغادس تها، فطوّف في أنحاء العالم اليوناني سنين عديدة إلى أن بلغ صقلية، ثمر انتقل إلى إيطاليا الجنوبية

49 ———

⁽¹⁾ أرسطو. ما يعد الطبيعة م1 ب5 ص986 ع ب س10 17

واستقر في إيليا، كان شاعرًا حكيمًا شريف النفس حر الفكر مُرّ النقد، قال ساخرًا من تكريم الناس للمصارعين:

«إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيلب». وقال متهكمًا على فيثاغورس لاعتقاده بالتناسخ إنه «مر ذات يومر برجل يضرب كلبًا فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب: أمسِك عن ضربه يا هذا، إنها نفس صديق لي؛ لقد عرفته من صوته».

(ج) ويقال بالإجمال: إنه ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة المحسوسة ومن الرأي العام الجاهل المتقلب، وأهم أقواله: «إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم، فالأحباش يقولون عن آلهتهم: إنهم سود قُطس الأنوف، ويقول أهل تراقية: إن آلهتهم زُرق العيون حُمر الشعوب، ولو استطاعت الثيران والخيول لصوبرت الآلهة على مثالها، وقد وصفهم هوميروس وهزيود بها هو عند الناس موضوع تحقير وملامة، ألا إنه لا يوجد غير إله واحد أب فع الموجودات السماوية والأبرضية ليس مركبًا على هيئتنا ولا مفكرًا مثل تفكيرنا ولا متحركًا ولكنه ثابت كله بصر وكله فكر وكله سمع يحرك الكل بقوة وبلا عناء». هذا كلام قوي في التنزيه والتوحيد، لم يعهد له مثيل في يحرك الكل بقوة وبلا عناء». هذا كلام قوي في التنزيه والتوحيد، لم يعهد له مثيل في اليونان، غير أن أرسطو يذكر أن أكسانوفان نظر إلى مجموع العالم وقال: «إن الأشياء جميعها عالم واحد»، ودعا هذا العالم (الله)، ولم يقل شيئًا واضحًا، ولم يبين إن كان العالم عنده واحدًا من حيث الصورة أو من حيث المادة» (أ). فكأنه كان حلوايًا أو كأنه أخذ

⁽¹⁾ أرسطو ما بعد الطبيعة م1 ف5 ص986 ع ب س20 - 24، وهذا النص دليل على أن الكتاب «في أكسانوفان ومليسوس وغورعباس» المنسوب إلى أرسطو منحول؛ لأنه يضيف إلى شاعرن حدلاً دقيقً في المتناهي واللامتناهي والحركة والسكون بو صح لنقص العبارة المدكورة فوق فضلاً عن أنه بعيد من مراح الشاعر، والكتب لأرسطوطائي من أهل القرن الأول للميلاد.

وحدة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية، وتصور الوجود تصورًا روحيًا، وعلى أيْ حال فعلم الوجود عن فلا في عال فعلم الإلهى».

(16) بارمنیدس

(أ) ولد في إيليا، ويقال إنه تتلمذ لأكسانوهان (أ). ومن المحقق أنه تأثر به فآمن بوحدة الوجود، ووضع كتابه «في الطبيعة» شعرًا، فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة، وكتابه قسمان: الأول في الحقيقة أي الفلسفة، والثاني في الظن أي في العلم الطبيعي، فإن المعرفة عنده نوعان: عقلية؛ وهي ثابتة كاملة، وظنية؛ وهي قائمة على العرف وظواهر الحواس، فالحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التعويل ثمر يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه.

(ب) والحقيقة الأولى هي «أن الوجود موجود ولا يمكن ألا يكون موجودًا» أما اللاوجود «فلا يدرك»؛ إذ إنه مستحيل لا يتحقق أبدًا ولا يعبر عنه بالقول، فلم يَبْقَ غير طريق واحد هو أن نضع الوجود وأن نقول: إنه موجود. والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وُجد الفكر؛ لأز شيئًا لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود. ولمّا كان الوجود موجودًا فهو قديم بالضرورة؛ لأنه يمتنع أن يحدث من اللاوجود، ويمتنع أن يرجح حدوثه في وقت دون آخر، فليس للوجود ماضٍ ولا مستقبل ولكنه في حاضر لا يزول وعلى ذلك «يمتنع الكون ولا يتصوى الفساد» وينتفى التغير، والوجود والواحد

⁽¹⁾ أرسطو: المرجع المثقدم.

متكافئان فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس «مملوء كله وجودًا» ويلزم أنه ثابت ساكن في حدوده «مقيم كله في نفسه»؛ إذ ليس خاس ج الوجود ما منه يتحرك وما إليه يسير، وهو كامل متناه أيَّ معين «لا ينقصه شيء»؛ إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب، وهو تام التاهي والتعيين في جميع جهاته؛ إذ لا مكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع نقطها، وبالجملة لمَّا اقتنع بارمنيدس بأن العالم واحد مرأى أن ما يطلق عليه بهذا الاعتبام هو أنه وجود، وتأمل معنى الوجود مجردًا ومفرغًا من كل مفهوم ﴿ سُوي هذا المفهوم البسيط الهزيل الذي يعني الوجود بالإطلاق، فأدرك أن الوجود واحد قديم ِ ثابت كامل، وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود فآثر هذا اليقين العقلى ﴿ وَأَنكُرُ الْكَثْرَةُ وَالْتَغْيِرُ وَاعْتَبُرُهُمَا وَهُمَّا «وظنًّا»: أليس التغير يعني أن الموجود كان موجودًا ولم يكن موجودًا -ما صار إليه- وأنه باقٍ في الوجود، ومع ذلك فهو ليس _ موجودًا على ما كان؟ أوليست الكثرة تعنى أن كل وحدة من وحداتها هي كذا, أيّ شيء معين، وليســت كذا، أيّ ليســت غيرها؟ ولكن قولنا عن شيء إنه ليس كذا معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود وهذا معنى غير معقول.

(ج) ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة وقال: إن الأشياء واحد في العقل كثير في الحس⁽¹⁾. فانتقل من يقين العقل إلى ظن الحواس، ومن الفلسفة إلى العلم الطبيعي يحاول أن يفسر الظواهر وأن يورد ما يبلغ إليه الظن فيها فقبل الوجود واللاوجود في آن واحد وهو يعلم أن هذا طريق معارض للعقل، ولكنه يعلم أيضًا أنه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون «أن الوجود واللاوجود شيء واحد، ثم إنهما ليسا شمئًا واحدًا».

يريد -فيما يبدو- معاصره هرقليطس، فتصوس باسمنيدس الوحود الكامل

⁽¹⁾ أرسطو: ما بعد الطبيعة م1 ف5 ص986 ع ب س30 32.

غير المنقسم كرة مادية كما تصور الفيثاغوريون العدد ممتدًّا، وشرع يسرد آراء تذكر بقصص هزيود وأقوال أنكسيمندريس وأنكسيمانس فهل كان جادًا في هذا القسم الثاني من الكتاب مغلوبًا على أمره كما يقول أرسطو، أم أنه بجمعه بين خيال هزيود وعلم الإيونيين أراد أن يسخر من العلم الطبيعي ومن أصحابه، وأن يؤيد بالخلف القسم الأول فيبين أن العالم المحسوس لا يفسر بغير ما يقتضيه التغير من اجتماع الوجود واللاوجود، وأن هذا الاجتماع غير معقول وأن التغير وهم؟

(د) ومهما يكن من هذه المسألة ومن تشخيص الوجود في كرة مادية متصلة هي مع ذلك واحدة غير منقسمة، فإن ميزة بالرمنيدس هي أنه فيلسوف الوجود المحض تجاوز عالم الأعداد والأشكال، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود، ولقد بهره معنى الوجود فلم يعد يرى غير أمر واحد هو «أن ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد»، وأن «الوجود موجود، واللاوجود ليس موجودًا، ولا مخرج من هذه الفكرة أبدًا»، فكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية (الله ومبدأ عدم التناقض (65 - ج) وأعلنهما صراحة وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع في الوقت نفسه الذي كان هرقليطس يهوي فيه على هذا الأساس بكل قوته، ولئن لم يفطن بارمنيدس إلى أن الوجود والواحد يقولان على أنحاء عدة، ولم يفرق بين معانيهما المختلفة فعذاره أن هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد وأنها لن تتميز إلا على يد أرسطو (55 - ب) وحسبه فخرًا أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، واستحق أن يدعوه أفلاطون «بارمنيدس الكبر».

^{(1) «}كل موحود فهو موجود»

هو تلميذ بارمنيدس، نكاد لا نعرف شيئًا عن حياته سوى أنه ائتمر بطاغية مدينته فالكشف أمره فأذيق عذابًا أليمًا احتمله بثبات عظيم حتى الموت، وإذا أخذنا برواية أفلاطون (1) قلنا. إنه وضع كتابًا في شبابه قصد به إلى تأييد مذهب معلمه ضد الذين سخروا منه وحاولوا أن يبينوا أن القولب بالوحدة يستتبع نتائج مضحكة ومناقضة له وهؤلاء هم الفيثاغوريون الذين يؤلفون العالم من أعداد أي من وحدات منفصلة فحارب أصحاب الكثرة بأن ألزمهم المحالات وبين أن لمذهبهم نتائج هي أدعى للضحك، فهو قد نهج منهجًا جدليًّا بحتًا يقوم على برهان الخلف ويرمي إلى إفحام الخصم، ولم يصل إلينا من المعلومات ما يكفي لتكوين فكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب أقواله، ولكن أرسطو أورد بعض حججه في امتناع الكثرة والحركة (2).

(ب) أما الكثرة فله عليها حجج أربع.. يقول: لا تخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة في المكان وإما كثرة آحاد -أعداد - غير ممتدة ولا متجزئة، والحجة الأولى تنظر في الفرض الأول ومؤداها أن المقداس قابل للقسمة بالطبع فيمكن قسمة أي مقدار إلى جزأين، ثم إلى جزأين، وهكذا دون أن تنتهي القسمة إلى آحاد غير متجزئة؛ لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقدارًا متقسمًا وإذن يكون المقدار المحدود المتناهي حاويًا أجزاء حقيقية غير متناهية العدد وهذا خلف. الحجة الثانية في الفرض الثاني وهو أن الكثرة مكونة من آحاد غير متحزئة فتقول: إن هذه الآحاد متناهية العدد؛ لأن الكثرة إن كانت

54 ——

⁽¹⁾ محاورة «بارمبيدس» ص127 (أ)، 128 (ج)

⁽²⁾ م4 ف1 و3، م6 ف2 و9، ما بعد الطبيعة م3 ف4

حقيقية فيحب أن تكون معينة، وهذه الآحاد منفصلة بالضرورة وإلا اختلط بعضها مع بعض وهي مفصولة حتمًا بأوساط، وهذه الأوساط بأوساط وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا يناقض المفروض فالكثرة بنوعيها غير حقيقية. والحجة الثالثة تدعي أنه إذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من الأشياء يشغل مكانًا حقيقيًا ولكن هذا المكان يجب أن يكون هـو أيضًا في مكان، وهكذا إلى غير نهاية فالكثرة غير حقيقية. والحجة الرابعة تذهب إلى أنه إذا كانت الكثرة حقيقية فإن النسبة العددية بين كيلة الذرة وحبة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة يجب أن يقابلها نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سـقوطها إلى الأرض، ولكن الواقع أن لا، وإذن فليست الكثرة حقيقية.

(ج) وله حجج أربع كذلك ضد الحركة: الأولى تسمى بالقسمة الثنائية وهي مأخوذة من فرض المقدار مركبًا من أجزاء غير متناهية، وتقول: إن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها ونصف النصف وهكذا إلى ما لا نهاية، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعًا فإن الحركة ممتنعة. والحجة الثانية تمثيل للأولى وتسمى «أخيل» مؤداها إذا فرضنا أخيل «ذا القدميز الخفيفين» يسابق سلحفاة وهي أبطأ الحيوانات، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة، وأنهما يبدآن الحركة في وقت واحد، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة إلا أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما ثم المسافة الثانية وهكذا إلى ما لا نهاية.

والحجة الثالثة تسمى «السهم»، وهي قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة، وترجع إلى أنه لمّا كان الشيء في مكان مساوٍ له، فإن السهم في مُروقه يشغل في كل أن من آنات الزمان مكانًا مساويًا له، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزئ، ومعنى ذلك أنه ساكن غير متحرك وهكذا في كل آن.

والحجة الرابعة تسمى «الملعب» وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفًا من أبات غير متجزئة، والمكان مركبًا من نقط غير منقسمة، وتلخص كما يلي:

← ...

... —

لنفرض ثلاث مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط والثلاث متوازية في ملعب، الواحد يشغل نصف الملعب إلى اليمين والآخر يشغل نصفه إلى اليسار، والثالث في الوسط، ولنفرض الأول والثاني يتحركان بسرعة واحدة كل منهما إلى الجهة المقابلة بينها الثالث ساكن في مكانه، فإن الواحد منهما يصل إلى نهاية الآخر في زمن هو نصف الزمن الذي يقضيه للوصول إلى نهاية الساكن؛ أيْ إن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن إلى النقطة التي تليها يتم في آن هو ضعف الآن الذي يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك إلى النقطة التي تليها، فتقطع الحركة نفس المسافة -من حيث إن طول المجاميع واحد- في زمن معين، وفي ضعف هذا الزمن فيكون نصف الزمن مساويًا لضعفه وهذا خلف، وإذن فالحركة وهم.

(د) ولكن زينون يتجاهل أن كل واحد من المجموعين المتحركين يوفر بحركته نصف المسافة على الآخر، بينما المجموع الساكن يبقيها على حالهما، وأن هذا هو سبب الفرق في الزمن، كما أنه يتجاهل أن المكان والزماز والحركة أشياء متصلة، وأنها مع قبولها للقسمة إلى ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل إلى أجزاء غير متناهية، نقول: إنه يتجاهل ولا نرميه بالجهل؛ لأنه لم يقصد إلى نقد المقدار المتصل -والمقدار عند بارمنيدس خاصية من خواص الوجود- بل إلى نقد المقداس المنفصل كما توهمه الفيثاغوسيون، فجاءت

حججه «لهوًا جديًا» على حد تعبير أفلاطون (11) ولكنها جاءت أمرًا جديدًا في الفلسفة فإنه لم يستعمل الجدل عرضًا وطبعًا على ما يتفق لسليقة العقل، وإنما قصد إليه قصدًا، ووصعه في صيغة فنية فكان أول واصع لعلم الجدل، وكانت حججه داعية لتحليل معاني الامتداد، والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند أفلاطون، وبالأخص عند أرسطو.

(18) مليسوس

(أ) هو أيوني من ساموس كان أمير البحر على عمارتها في انتقاضها على أثينا فانتصر على عمارة بركليس سنة 442؛ فكان يجمع بين العلم والعمل كمعظم فلاسفة هذا العصر الأول الذين كانوا يفكرون في الوجود ويشتغلون بالسياسة والاقتصاد، وضع كتابًا «في الطبيعة»، أيْ في الوجود، دافّع فيه عن مذهب بارمنيدس لا ضد الفيثاغوريين كما فعل زينون؛ بل ضد مواطنيه الأيونيين فهو ممثل المذهب الإيلي في أيونية وآخر رجاله.

(ب) وتلخص مناقشته للمذاهب الأيونية القائلة بالكثرة والتغيير كما يلي:

لو كانت الأشياء وكيفياتها حقيقية على ما تبدو في الحس، ولو كان هناك حقًا تراب وماء ونار وذهب وحديد وأبيض وأسود لوجب أن يبقى كل منها على حاله بدون تغير؛ إذ إن ما يتغير يبطل أن يكون هو هو، وكيف نصدق أن شيئًا هو باحرد بعد أن نكون قد صدقنا أنه حار؟! ولو صح التغير لكان معناه أن الوجود ينعدم، وأن اللاوجود يظهر، ولكن الطبيعيين أنفسهم يقولون: إن شيئًا لا يخرج من لا شيء، ولا يعود إلى لا شيء، فقولهم يرتد عليهم، والمعرفة الحسية التي يعتمدون عليها كاذبة فإنها ترينا الوجود كثرة متغيرة، والحق الواضح في العقل أن الوجود واحد متجانس ثابت.

اق محاورة «بارمنيدس» ص137 (ب).

(ج) ويتلخص برهانه على هذه القضية في الأقوال الأتية: كل ما يحدث فله مبدأ، وإذن كل ما لا يحدث فليس له مبدأ، وليس الوجود حادثًا وإلا كان حادثًا من اللاوجود وهذا خلف، وإذن ليس للوجود مبدأ، وما ليس له مبدأ فليس له نهاية، وإذن فليس للوجود مبدأ ولا نهاية فهو لامتناه، واللامتناهي واحد فقط؛ إذ يمتنع أن يوجد شيء خارج اللامتناهي، وهو ساكن من حيث إنه لا يوجد مكان خارجه يتحرك إليه، وهو ثابت؛ لأنه إن تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحدًا؛ وإدن فالوجود واحد لامتناه ساكن ثابت.

(د) وليس في هذه الأقوال من جديد سوى أن مليسوس يجعل الوجود لا متناهيًا، وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناهِ، وقد اعتقد مليسوس إن المطلق من حيث الزمان -أي القديم- مطلق كذلك من حيث المكان أيُّ لامتناه فعاد إلِّ ﴿ ﴿ رأَى الأيونيينَ، ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنر _ الأول إلى الثاني وأخذ لفظ المبدأ على وجهـين فغلــط أو غالط؛ إذ إن ما ليس بحادث وليس له مبدأ نهماني قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أيُّ حد وبداية في المكان، كذلك نراه يخرج من اللاتناهي إلى الســكون مع أنه يمكن تصور الوجود اللامتناهي يتحرك في مكانه (2)، ثم هو يفترق عن بارمنيدس في نقطة أخرى هي أنه جرد الوجود من الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة ويصون وحدته دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللامتناهي في المكان مهما كان لطيفًا، وهناك فرق آخر يقربه من أكسانوفان هو أنه يضيف للوجود حياة عاقلة فدل بهذا على ميله إلى وجـود روحاني أرقى من وجود بالرمنيدس. والآن نظن الوجهات الثلاث التي أشرنا إليها في مفتتح هذا الباب قد توضحت للقاسي، فعرف ماهية كل منها والفرق بيبها، وتدرجها من المحسوس إلى المعقول.

⁽¹⁾ انظر أرسطو م1 ف3 ص186 عـ س10 - 22.

⁽²⁾ الموضع المذكور،

الفصل الرابع

الطبيعيون المتأخرون

(19) أنبادوقليس

(أ) ندس في هذا الفصل فلاسفة ثلاثة متعاصرين عادوا إلى معالجة المسألة الطبيعية وهم متأثرون بالإيلية والفيثاغوسية، يشتركون في القول بأز في أصل الأشياء كثرة

حقيقية وأنه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى، وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة، ويفترقون في تصور هذه الأصول وطرائق انضمامها وانفصالها، هؤلاء الفلاسفة هم أنكساغورس وأنبادوقليس وديمقريطس، ولما كان الأول قد تأخر في نشر آرائه عن الثاني مع أنه أقدم منه (1)، وكان من جهة أخرى قد عَمَّر بعده، وتفلسفي في أثينا واستقرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل، فقد أخرنا الكلام عليه.

(ب) نشأ أنبادوقليس في إغريغنتا وكانت من أعظم مدن صقلية عمرانًا، وفي أسرة من أوسع أسر المدينة ثروةً ونفوذًا، وكان من أنبغ أهل نرمانه، اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة، وقالت عنه أسسطو «إنه منشى علم البيان». شابه فيثاغوس في كثير من النواحي فكان قوي العاطفة الدينية إلى

⁽¹⁾ أرسطو. ما بعد الطبيعة م1 ف3 ص984 عا س12.

حد ادعاء النبوة بل الألوهية، واستخدم علمه في سبيل الخير فصدق الناس دعواه، وكانوا يتسابقون إليه جماعات جماعات أينما حل «يسأله البعض أن يهديهم طريق الصلاح، ويطلب إليه آخرون أن يكشف لهم الغيب، ويتوسل إليه غيرهم أن يسمعهم الكلمة التي تشفي المرص»، على حد قوله هو، وزاد في احترام الناس له وتعلقهم به أنه كان يعطف على الشعب ويسعى لتحقيق المساواة، ويبذل ماله في الإحسان، فعرض عليه أن يُتوِّج ملكًا على المدينة فأبي، وعاوز على إقامة الديمقراطية ودافع عنها، ثم حدته الغيرة على الخير إلى الهجرة، فجاب أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية وعبر البحر إلى الهجرة، فجاب أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية وعبر البحر إلى الهجرة، فجاب

(ج) لم يحاول أنبادوقليس رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فعل الإيونيون ولكنه وضع أصولاً أربعة: «الماء والهواء والنار والتراب»، فكان أول من اعتبر التراب مبدأ، ولعل ثقل التراب هو الذي منع القدماء من اعتباره كذلك، قال: إن هذه المبادئ الأربعة على السواء ليس بينها أول ولا ثانٍ لا تتكون ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض، لكل منها كيفية خاصة: الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب، فلا تحوّل بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يُخرج المصور بمزج الألوان صوحً شبيهة بالأشياء الحقيقية، وإنها تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين كبريين يسميهما المحبة والكراهية (أ) المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق، والكراهية تفصل بينها، ويتغلب كل منهما حينًا في الدور الواحد من أدواس العالم دون أن تستقر الغلبة للمحبة، فتسود الوحدة الساكنة، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة، فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية

⁽¹⁾ وفي الكتب العربية أيضًا. المحمة والغلبة، والمحبة والعدوان.

وتحاول إفساده، ثم بدور كراهية تتحلله المحبة وتعمل على إصلاحه، فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة -وهي الكرة الأصلية الإلهية فيها العناصر جميعًا وطورًا تنتقل الوحدة إلى الكثرة، وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى ما لا نهاية، والدور الذي نحن فيه الأن تسيطر عليه الكراهية.

(د) وتتكون الآلهة والنفوس كما تتكون الأشساء الفاسدة -وهو الوحيد الذي أدخل التراب في تركيب النفس- غير أنها أمزجة يغلب فيها الهواء والنار لذلك كانت أنطف وأدق، فالآلهة الحقة عنده العناصر والمحبة والكراهية، وكذلك تتكون الأجسام الحية: تجتمع العناصر مقادير معينة بفعل المحبة «فتنبت في الأحرض رءوس من دون رقاب، وتظهر أَذرع مفصولة عن الأكتاف، وعيون مســتقلة عن الجباه»، وتتقارب هذه الأمزجة اتفاقًا على أنحاء متعددة؛ فتكون منها المسوخ، وتكون المركبات الصالحة للحياة؛ فتنقرض الأولى وتبقى الأخرى، فالحياة تعلل بأسباب آلية هي اجتماع العناص وتأثير البيئة، والحياة واحدة في الأحياء جميعًا لا تختلف إلا بالقلة والكثرة، فللنبات شعور كما للحيوان، ويفسر الإحساس بأنه تقابل الأشباه وإدراك الشبيه للشبيه: تنبعث عن الأشياء أبخرة لطيفة فتلاقى الحواس؛ فإن كانت النسبة في التركيب متفقة في الجهتين دخل البخار المسام وكان الإحساس، وهذا سبب أن الحاسة الواحدة لا تحس ما هو خاص بأخرى، ولهذا السبب أدخل أنبادوقليس التراب في تركيب النفس؛ أيَّ لكي تدرك الأشياء الترابية، أما الفكر فمركزه عند القلب؛ لأن الدم أكمل الأمزجة، واختلاف الناس عقلاً يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم في حجمها وطريقة تَوزَّعها وتمازجها، وإنما أخذ أنبادوقليس قوله: إن القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب في صقلية، وقد مر بنا (14 - أ) أن ألقميون إمام مدرسة أقروطونا كان يذهب إلى أن مركز الفكر المخ، والنفوس البشرية آلهة خاطئة وقعت في سلطان الكراهية، وقُضي عليها أن تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء وأن تتقمص على التوالي جميع الصوس الفنية، قال أنبادوقليس: إنه يذكر حيواته الماضية ويعلم أنه في المرحلة الأخيرة يبلغ بعدها إلى مقامه القديم بعيدًا عن الشر والألم، وقد كان فيثاغورس قد قال مثل ذلك عن نفسه، ووسيلة النجاة والتطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس، فإن الحواس كثرة وشقاق تخدعنا بأموس خرائلة، والعقل وحدة ومحبة، والغاية القصوى العودة للمحبة والوحدة.

(ه) ولسنا ندري كيف تتفق هذه الغاية مع الدور (13 -ج) ولا كيف تكون العناصر في وقت ما -مع تباينها تباينًا جوهريًّا- كرة متجانسة ثم تفصلها الكراهية مبادئ متباينة ثم تضمها المحبة في كرة متجانسة، ولسنا ندسى ماهية المحبة والكراهية، أنتصوصهما قوتين روحيتين فنسميهما الخير والشر، أم قوتين طبيعيتين فنسميهما التجاذب والتنافر؟ الفرض الأول يؤيده أن المحبة في مرأى أنبادوقليس علــة النظام والخير والجمال البادية في العالم، والكراهية علة الاضطراب والشر والقبح (١)، والعلة التي من النوع الأول على الأقل عاقلة بالضرورة، ولكنه في تفسيره أصل الأحياء يصور المحبة تفعل فعلاً آليًّا، والأحياء تتألف اتفاقًا بحيث يترجح الفرض الثاني، ونحن على الحالين بإزاء مذهب ثنائي ناقص قلق ومنشأ هذا القلق تأثر أنبادوقليس بالمذاهىب السابقة ومحاولته الملاءمة بينها؛ فقد عُنى بالعلم الطبيعي على طريقة الإيونيين ولم يؤثر مادة على آخرى بل جمع بين المواد الأربع، إلا أنه خطأ خطوة إلى الأمامر بفصلــه العلة عن المادة ووضعها مستقلة، وقد آخذ عن الفيثاغوريين التطهير والتناسخ والدور وفكرة أن الأشياء مركبات مِقادير معينة، أَيْ بنسب عددية، وتابع بارمنيدس في القولب بالكرة الأصلية، وفي

_____ 62 **___**__

⁽¹⁾ أرسطو، ما بعد الطبيعة م1 ف4 ص985 س1 - 10.

إنكار بعض التغير؛ وهو التغير الكيفي، فتصور حقائق الأشياء أصولاً ثابتة الماهية وتصور التغير تنقل هذه الأصول، فجاء مدهبه مزيجًا من عناص مختلفة.

(20) ديمقريطس

(أ) وُلد في أبديرا من أعمال تراقية، وكانت مدينة غنية بناها فريق من الإيونيين بالقرب من مناجم ذهب، وقد ذكر عن نفسه «أن أحدًا من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قوال قام من رحلات ولم يرَ مثل ما رأى من بلدان ولم يستمع إلى مثل ما استمع من أقوال العلماء، ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون».

وفي مقدمة الذين استفاد بعلمهم رجل اسمه لوقيبوس يرجح أنه وُلد في ملطية ورحل إلى إيليا، وأخذ عن زينون ثم جاء أبديرا وأنشأ فيها مدرسة، وهذا كل ما نعرف عنه، لذلك لا يفرد له مكان في تام يخ الفلسفة، وأرسطو نفسه يقرن اسمه دامًا باسم ديمقريطس تلميذه وصديقه، ويضيف إليهما مذهبًا واحدًا، وعرف هذا المذهب في القديم من كتب ديمقريطس، وكانت تؤلف موسوعة كبرى في أسلوب تعليمي تناولت أصناف العلوم والفنون -الأخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والزمراعة والصنائع- ولم يبق لنا منها سوى شذرات متفرقة.

(ب) ويبدو أن أصل المذهب محاولة التوفيق بين الإيلية والتجربة، وأن لوقيبوس ودي قريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين: إن الوجود كله ملاء، وإن الحركة ممتنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود. ومن جهة أحرى بأن الكثرة والحركة لا تنكران، ودلتهما التجربة على وجود ذررات مادية غاية

في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء، والذرات الرائحية التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء، ودلتهما التجربة أيضًا على أن اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء، وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريبًا، فبدا لهما أن في كل جسم مسام خالية يستطيع جسم أخر أن ينفذ منهـا، وكانت طريقتهما في التوفيق أن قسَّــما الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها في الدقة، ووضعاها في خلاء غير متناه تتحرك فيه فتتلاقى وتفترق فتحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد، وقالا: إنها قديمة من حيث إن الوجود لا يخرج من اللاوجود، وإنها دائمة من حيث إن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود، وإنها متحركة بذاتها، وواحدها الجوهر الفرد، فإنها جميعًا امتداد فحسب أو ملاء غير منقسم، فهي متشابهة بالطبيعة تمامر التشابه، وليست لها أيّ كيفية ولا تتمايز بغير الخصائص اللازمة من معنى الامتداد وهي الشكل والمقدار، أما الشكل فمثل Λ وN ومنها المستدير والمجوف والمحدب والأملس والخشن إلى غير ذلك، وأما المقداس فيتفاوت مع إبائه القســمة وخلوه عــن الثقل، كذلك يتميز الخلاء الفاصل بينها بالمقدار والشكل، وليس الخلاء عدمًا ولكنه امتداد متصل متجانس يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة، ويسمى لوقيبوس ودهقريطس الملاء وجودًا والخلاء لا وجودًا، ويعتبرانهما علتين مادتين على السواء (١١)؛ ذلك أنهما ظنا أنه لــولا الخلاء لما تمايزت الجواهر، ولما كانت الكثرة، ولامتنعت الحركة، وأن القول بالحركة والكثرة يقتضي حتمًا القول بالخلاء واعتباره مبدأ حقيقيًّا إلى جانب الملاء.

(ج) وتفصيل القول في الكون والفساد أن الحركة تعصف بالجوهر منذ القدم وتوجهها إلى كل صوب في الخلاء الواسع، فتتقابل على أنحاء لا تحصى، وتتشابك بنتوءاتها في مجاميع هي الموجودات، وإنما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلاً ومقدامًا ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيبًا ووضعًا بعضها من بعض: الترتيب مثل $N\Lambda$ و منل I والوضع مثل I وI أو I وI بحيث يمكن القول: إن الأشياء هندسة وعدد، Λ N ولمَّا تتكون المجاميع تكتسب الثقل والخفة، فالأثقل هو الأكبر حجمًا، والأقل خلاءً يستقر بسهولة في المركز ويتحرك ببطء، والأخف هو الأصغر حجمًا، والأكثر خلاءً ينتثر بسهولة نحو محيط المجموع سواء أكان هذا المجموع عالِّمًا أو شيئًا جزئيًّا في العالَم الواحد، وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها، ومن ناحية أخرى لتركيب الأشخاص وتغيرهم من حال إلى حال والشواهد كثيرة (2)، لذلك يقول ديمقريطس: إنها «اصطلاح»، أيُّ نسبة حادثة بين الجواهر في الأشياء وفي الحواس ، وإنها موضوع معرفة غامضة، أما الجواهر والخلاء فإنها موجودة حقًا وهي الموضوع الوحيد للمعرفة الحقة.

(د) والنفس مادية طبعًا مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة من حيث إن النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية، ومثل هذه الجواهر هي المستديرة التي تؤلف الناس ألطف المركبات وأكثرها تحركًا، فالنفس جسم ناسي، وهذه الجواهر منتشرة في الهواء يدفعها إلى الأجسام فتتغلغل في البدن كله وتتجدد بالتنفس في كل آن، وما دام التنفس دامت الحياة والحركة (3)، وهي أوفر عددًا

أرسطو ما بعد الطبيعة: الموضع المتقدم.

⁽²⁾ أرسطو: الكون والفساد م1 ف2.

⁽³⁾ أرسطو· كتاب النفس م1 ف2 ص403 ع ب إلى ص404 ع1.

في مراكز الإحساس والفكر؛ أيَّ في أعصاء الحواس والقلب والكبد والمخ، فإنها تكتسب الحساسية إذا توافرت، وما دامت حاصلة كلها في البدن دام الشعور، فإذا ما فُقد بعضها كان النوم واللاشـعوم، وإذا فُقد معظمها كان الموت الظاهـر، وإذا فُقدت جميعًا كان الموت الحقيقي أيْ فناء الشخص، وتحقيق الإدبراك الحسى أن بخابرات لطيفة تتحلل من الأجسام في كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه، فهي صوحر وأشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الشيء والحاسة فعل الخاتم أو الطابع في الشمع، وتتغلغل في مسام الحواس فتدرك، وإنما يختلف انفعالنا بها لاختلاف الجواهر المؤلفة للأجسامر ، فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمرة، بينما الملساء تؤلف الأجسام الحلوة وهكذا، وأما الفكر فهو الحركة الباطنة التي تحدثها الإحساسات في المخ ليس ﴿ غيرٍ، أُو هو الصور المحسوسة ملطفة؛ فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، ولم نخرج عن المادة وإذن فليس للإنسان أن يرجو خلودًا، وإنما سعادته في طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والمخاوف، وتتحقق هذه الطمأنينة بالعلم والتسليم لقانون الوجود والتمييز بين اللذات والتزام الحد الملائم فيها -فإن تجاوض الحد يجر الألم- واجتناب الانفعالات العنيفة.

(هـ) فديمقريطس قد مضى بالمذهب الآلي إلى حده الأقصى ووضعه في صيغته النهائية فقال: إن كل شيء امتداد وحركة فحسب. ولم يستثن النفس الإنسانية كما رأينا ولم يستثن الآلهة، فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالبشر إلا أن تركيبهم أدق، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمرًا بكثير، ولكنهم لا يخلدون؛ فإنهم خاضعون للقانون العامر؛ أي للفساد بعد الكون واستئناف الدور عبى حسب ضروحة مطلقة ناشئة من «المقاومة والحركة والتصادم » دون أي غائية أو علة خاصحة عن الجواهر مثل المحبة والكراهية ودون أي علة باطنة مثل التكاتف والتخلخل ودون أي كيفية،

فالمذهب غاية في البساطة ولكنه حافل بالصعوبات، فما هي الضرورة التي يزعمها ديمقريطس لاجتماع الجواهر وتفرقها على نظامر مطرد وأنواع ثابتة؟ أليس الأصح أن عالمه عالم اتفاق ومصادفة؟ بل ما هي علة الحركة منظمة كانت أمر مضطربة؟ ونحن نفهم أن الثقل غير لازم بالذات من الكمية ولكن سلبه عن الجواهر يسلب عنها الحركة فتبقى في سكون مطلق، ثم كيف تتفاوت الجواهر بالمقدار وتتفق في عدم الانقسام؟ بل كيف يمكن أن يكون عدم الانقسام خاصية أصلية للجوهر، والجوهر امتداد بحت يخلو من كل مبدأ يرده للوحدة؟ وما هو الخلاء وكيف يوجد امتداد غير مقاوم؟

وديمقريطس يعتبر المعرفة الحسية نسبية، ويقول.: إن المعرفة الحقة في العقل، ولكنه يجعل العقل صدى الحس، ولا يفسر كيف. يرتفع العقل فوق الحس ويدرك اللامحسوسات مثل الجواهر والخلاء، وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية على مادية؟

(21) أنكساغورس

(أ) وُلد في أقلازومان بالقرب من أخر مير من أعمال إيونية في أسرة شريفة، وتلقى العلم في مدرسة أنكسيمانس على ما يرجح، ولمّا ناهز الأحربعين نزح إلى أثينا وكانت قد بلغت مكانة عالية بعد انتصاصها على الفرس وصد غارتهم عن العالم اليوناني، وكان بركليس يستقدم إليها الأدباء والعلماء؛ ليجعل منها مركز اليونان في الثقافة والسياسة على السواء، فلما دخلها أنكساغوص دخلت معه الفلسفة لأول مرة، أقام فيها ثلاثين سنة كان في خلالها قطب الحركة الفكرية، ولما آذن نحم بركليس صديقه وولي نعمته بالأفول أصبح هدفًا لكيد الخصوم السياسيين، واتهمه هؤلاء بالإلحاد؛ آملين أن ينالوا من الرجلين معًا، واستشهدوا بما كان قد ذهب إليه من أن القمر أرض فيها

جبال ووديان، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية كما يتبين من مقابلة الأحجاس المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار، ولم يكن الأثينيون يطيقون مثل هذا القول؛ لاعتقادهم أن كل ما هو سماوي فهو إلهي، فاضطر لمغادرة المدينة وعاد إلى آسيا الصغرى فنزل لمبساقوس ومات فيها.

(ب) وهو يعتقد أن الأشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا، وأن قسمة الأجسام، بالغة ما بلغت، تنتهي داءًا إلى أجزاء مجانسة للكلب: تنتهي إلى لحم في اللحم، وإلى عظم في العظم فلا تتلشي أبدًا طبيعة الشيء المقسم، وعلى ذلك فلا ترد الأشياء إلى مادة واحدة أو بضع مواد معينة ومن باب أولى إلى تنوع الكمية والحركة، على أن الذي حدا بد الطبيعيين إلى مواقفهم هو المشاهد من تحول الأشياء بعضها إلى بعض وض وص تفسير هذا التحول، وأنكساغوس يعلم ذلك -يعلم مثلاً أن الخبز الذي نأكله والماء الذي نشربه ينميان جميع أجزاء البدن على السواء من دمر ولحم وعظم وشعر وظفر إلى نشربه ينميان جميع أجزاء البدن على السواء من دمر ولحم وعظم وشعر وظفر إلى خوك ولكنه يأبى أن يتابعهم ويقول: إذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود -باتفاقهم جميعًا- فكيف يخرج الشعر من اللاشعر واللحم مما ليس نحمًا؟

أمامنا ثلاث قضایا كبرى:

الأشياء متباينة بالذات، ولا يخرج الوجود من اللاوجود، والكل يتولد من الكل -أي شيء يتولد من أي شيء فإذا أردنا الاستمساك بها جميعًا قلنا: إن الأشياء موجودة بعضها في بعض على ما هي، وإن الكل في الكل؛ أي إن الوجود مكون من مبادئ لامتناهية عددًا وصغرًا هي طبائع أو جواهر مكيفة في أنفسها تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد ويتعين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه بحيث يكون كل جسم عالمًا لامتناهيًا يحوي الطبائع على اختلافها كلاً منها بمقدام

فتختلف الظواهر والأسماء، وإذن فالماء والخبر يحويان مبادئ لامتناهية في الصغر عظمية ولحمية ودموية عظمية ولحمية ودموية وغيرها تقع تحت الحس فلا يوجد جسم محسوس متجانس مهما دق بل المتجانس الطبائع الأولى؛ لذلك سميت بالمتجانسات «متشابهة الأجزاء» عند الشهرستاني وهي أدق من أن ينالها الحس، ولا يوجد كل هو أبيض خالص أو أسود أو حلو أو لحم أو عظم ولكن ما يغلب في الشيء هو ما يبدو أنه طبيعته فيعرف به ويتميز عمّا عداه، فالكون والفساد استحالة شيء إلى شيء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس أو ينقص فيخفى عنها، وبعبارة أخرى «الكون ظهور عن كمون» -الشهرستاني- والفساد كمون بعد ظهور دون أيّ تغير في الكيفية (1).

(ج) والطبائع قديمة ولكنها ليست متحركة بذاتها، وليس لها ما يجعلها تنتظم من تلقاء نفسها، وقد كانت في الأصل مختلطة أشد اختلاط، وكان المزاج الأول متساويًا غاية التساوي لا يتميز فيه شيء من شيء على ما المتأى أنكسيمند ريس حين وضع اللامتناهي ثمر حدثت بفعل فاعل الحركة التي ميزتها ونظمتها، وليس هذا الفاعل الاتفاق؛ فما الاتفاق سوى لفظ نستر به عجزنا عن اكتشاف العلة -وليس هذا الفاعل القدم؛ فما القدر سوى لفظ أجوف اخترعه الشعراء - إنّما الفاعل العقل «ألطف الأشياء وأصفاها، بسيط مفاس قلطبائع كلها؛ إذ لو كان ممتزجًا بشيء آخر ألطف الأشياء وأصفاها، بسيط مفاس قلطبائع كلها؛ إذ لو كان ممتزجًا بشيء آخر يفعل بنفس القدمة التي يفعل بنفس القدمة التي يفعل بها وهو خالص، عليم بكل شيء، قدير على كل شيء، متحدك بذاته»، حرك المزاح الأول في إحدى نقطه فامتدت الحركة واتسعت في دوائر متتابعة حتى عمت

 ⁽¹⁾ أرسطو: السماع الطبيعي م1 ف4 كله، الكون والفساد م1 ف1 ص314 عا س19 - 30، ما بعد الطبيعة م1 ف3 ص984 عا س 11 - 16.

الكل وانفصلت الأحرام السماوية عن المركز (الأرض) بالحركة الأولى، وترتبت الأشياء كل في مكانه، الخفيف إلى أعلى، والثقيل إلى أسفل، وستظل الأجرام السماوية مستقلة حتى تنفد القوة التي تستبقيها في مداراتها فتعود إلى المركر، أما الأجسام الحية فقد أتتها الحياة بمشاركة العقل، والعقل نفس تصدر عنها نفوس.

(د) ولسنا نناقش أنكساغورس فيما يثير مذهبه من إشكالات أهمها وضعه عددًا لامتناهيًا من الطبائع في الجسم المتناهي، ونقتصر على ملاحظة أنه في تفصيل التكوين يفسره تفسيرًا آليًّا مثل مَن تقدَّمه من الطبيعيين (١) حتى إنه يعلل رقي الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض، ورقي الإنسان على الحيوان بأن له يدين وأن اليد خير الآلات ونموذجها دون أن يضيف أي أثر للعقل الذي قال به علة محركة منظمة بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه «آلية كيفية»، الحق أنه لم يفطن لخصب هذه الفكرة ولم يوفق لاستغلالها، ولكنها فكرة جليلة كافية لأن تجعل له مكانًا خاصًا في هذا الدوس من الفلسفة قال بها «فبدا كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بإنراء هذيان سلفائه» (١) واهت زت لها نفس أفلاطون وانبعثت إلى تفكير بعيد المدى (١)، وإذا أضفنا إليها تصوس الوجود طبائع وماهيات؛ أيْ أشياء عقلية ومعقولة، عددنا أنكساغورس طليعة الحركة السقراطية والفلسفة الروحية.

⁽¹⁾ أفلاطون: فيدون ص 98 - 99، أرسطو. ما بعد الطبيعة م1 ف4 ص985 عا س18 22 وانظر ويما بعد عدد 34 1.

⁽²⁾ أرسطو: ما بعد الطبيعة م1 ف3 ص984 ع ب س15 - 20.

⁽³⁾ فيدون ص97 وما تعدها.

الفصل الخامس

السُفسطائيون

(أ) بالرغم مما ذكرنا من عناية الفيناغوم بين بالأخلاق،

والإيليين بالمبادئ العقلية والجدل، فإن الفكر اليوناني كان

(22) نشوء السفسطائية

في هذا الدور الأول متجهًا نحو العالم الخارجي مستغرقًا فيه، أما العالم الداخلي الذي هو مصدى الأخلاق وموطنها، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها، فلم يُعْنَ بهما بالذات، ولكنه لم يلبث طويلاً حتى طرأت عليه أحوال ساقته إلى الاشتغال بهذه الناحية من الفلسفة، فبذل فيها نشاطا عظيمًا وذهب في مسائلها كل مذهب، فكانت النتيجة وضع المنطق والفلسفة الخلقية والسياسية؛ ذلك أنه بعد أن دحرت أثينا الفرس وحفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم مضى هؤلاء يستكملون أسباب الحضارة بهمم جديدة، ونبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصناع، وقويت الديمقراطية في جميع المدن، وتعاظم التنافس بين الأفراد، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم الشعبية، وشاع الجدل القضائي والسياسي، فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب المحاجة والسياسي، فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب المحاجة واستمالة الجمهوم، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعًا لاستغلال مواهبهم

فانقلبوا معلمي بيان، وهؤلاء همر السُفسطائيون؛ ملأوا النصف الثاني من القرن الخامس.

(ب) وكان اسم «سوفيست» يدل في الأصل على المعلم في أيّ فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص عبي معلم البيان، ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون؛ لأن السُفسـطائيين كانوا مجادليز ﴿ ﴾ مغالطين وكانوا يتاجرون بالعلم، أمــا الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله، خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرمون لغير تخريج تلاميذ يحذقونه، وكانوا يفاخرون بتأييد القولب الواحد ونقيضه على السواء، وبإيراد الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف، ومَن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي، ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها، والقضايا وأنواعها، والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها، فخلفوا في هذه الناحية من الثقافة أثرًا جديرًا بالذكر، أمَّا ساثر العلوم _ فكانوا يُلمون بها إلمامًا يساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة، وعارضوا بعضها ببعض، وتطرق عبثهم إلى المبادئ الخلقية والاجتماعية، فجادلوا في أن هناك حقًا وباطلًا وخيرًا وشرًا وعدلًا وظلمًا بالذات، وأذاعوا التشكك في الدين، فسخروا من شعائره واختلقوا علر _ آلهته الأقاويل، ومجدوا القوة والغلبة، وكان الأمر إلى الديمقراطية تتعدد فيها القوانين وتتناسخ فيدخل على النفوس أن القانون والحق ما يريده القوى.

(ج) وأما اتجابهم بالعلم فقد كان شائنًا حقًا؛ كانوا يتنقلون بين المدن يطلبون الشباب الثري ويتقاضون منه الأجوب الوفيرة، وكان هذا الشباب يهرع إليهم ليتقوى بالعلم فوق ما توفر له من أسباب الغلبة كالمال والعصبية، فيستمع إلى خطبهم العلنية ودبروسهم الخاصة، فأصابوا مالاً طائلاً وجاهًا

عريصًا، ولكن اليونان كانوا يستقبحون أن يباع العلم ويُشترى، وكانوا يفهمون المدرسة على أن التلاميذ يعدون على المعلم يقيم في مكان دائم، ولا يبدلون من المال إلا الضروري لحاجات المدرسة، فعكس السُّفسطائيون الآية وتنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرف والصنائع، فلحقتهم الزراية، لم يأخذوا بالعلم على أنه معرفة الحقيقة، ولم يكترثوا لقيمته الذاتية ولا لفطرة العقل التي تدفعه لطلب الحق، بل استعملوا العلم وسيلة لجر منفعة غريبة عن العلم، وهزأوا من العقل، فكانوا معلمين وخطباء ولم يكونوا حكماء، هذا هو الموقف الشاذ الأثيم الذي جعل اسمهم سُبّة على مر الأجيال، وأشهرهم اثنان: بروتاغوراس وغورغياس.

(23) بروتاغوراس

(أ) وُلد في أبديرا وعرف فيلسوفها الكبير ديمقريطس، وبعد أن طاف أنحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقي فيها الخطب البليغة قدمر أثينا نحو سنة 450 ق.م، ولم تطل إقامته فيها؛ لأنه كان قد نشر كتابًا سماه «الحقيقة» وردت في رأسه هذه العبارة: «لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين فإن أمورًا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلمر أخصها غموض المسألة وقصر الحياة». فاتُهمر بالإلحاد وحكمر عليه بالإعدام وأحرقت كتبه علنًا ففر هاربًا ومات غرقًا في أثناء فراره.

(ب) وقد وصلت إلينا من الكتاب المذكور عبارة أخرى هي قوله: «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد». وشرحها أفلاطون كما يلي، قال: يتبين معناها بالجمع بين رأي هرقليطس في التغير المتصل، وقول دي قريطس: إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة فيخرج منهما «أن الأشياء هي بالنسبة لي على ما

73 —

تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنساز ﴿ ﴾ . ، ، فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية، ولمَّا كان _ الأفراد يختلفون سنًّا وتكويبًا وشعورًا، وكانت الأشياء تختلف وتتغير، فإن الإحساسات تتعدد بالضرورة وتتناقض: «أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر، ويكون خفيفًا على الواحد عنيفًا على الآخر؟ فماذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته؟ هل نقول إنه بارد أم نقول إنه ليس بام دًا؟ أم نسلم أنه بارد عند الذي يرتعش، وأنه ليس ببارد عند الآخر؟»(2)، و«إذن فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيء عكن أن يسمى أو يوصف بالضبط؛ لأن كل شيء في تحول مستمر» فما نحسه هو موجود على النحو الذي نحسه وما ليس في حسّنا فهو غير موجود، وعلى __ ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد، ومِتنع الخطأ؛ إذ مِتنع أن نتصور غير ما نتصور في وقت ما، والنتيجة المنطقية أن ما يصدق على المعرفة يصدق أيضًا على العمل، وأن الفرد مقياس النفع والضر والخير والشر والعدل والظلم، غير أن هذا لا يعني ترك الأمور فوضى وإنكار الحكمة والحكيم، فإن من التصورات ما بعضه «خير» من بعض، فالطبيب حكيم؛ إذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض، والأولى «خير» من الثانية، والسُفسطائي أو تلميذه حكيم؛ إذ يحدث في السياســة مثل هذا الانقلاب، فما يســمي حقًا في العمل هو النافع في وقت معين وظروف معينة⁽³⁾.

(ج) ويتابع أمرسطو أفلاطون في تأويل عبارة بروتاغوس اساً، على أن

⁽¹⁾ في محاورة «تيتياتوس» ص152.

⁽²⁾ لهذا دعا الإسلاميون مذهبه بالعبدية: رأى كل فرد حق «عنده» وبالقياس إليه.

⁽³⁾ محاورة «تيتياتوس» ص166 - 168.

⁽⁴⁾ ما بعد الطبيعة م4 ف5.

لأفلاطون محاورة اسمها «بروتاغوراس» أقدم من «تيتياتوس» يصور فيها السُفسطائي حيًّا يُرخرق غير شاك لا كثيرًا ولا قليلاً بينما هو يقول عنه في المحاورة الأخرى: إنه مات من زمن طويل، ويوحرد «مذهبه» على أنه «رأي خاص» يختلف عما كان يعلنه للجمهور، ومما يلاحظ أيضًا أن بروتاغوح اس علل توقفه عن القول بالآلهة بصعوبة المسألة من جهة، وبقص العمر من جهة أخرى، ولم يقل: «الآلهة موجودون بالإضافة إلى من يؤمن بهم وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم »، لهذا كله يمكن الارتياب في أن يكون بروتاغوراس قد ذهب إلى هذا الحد من الشك ويبقى أن «مذهبه» يمثل النتيجة المحتومة لمذهب هرقليطس، وأن أفلاطون اتخذ اسم بروتاغوراس عنوانًا لها، وكل قصده أن يبرزها في صورة قوية.

(24) غورغياس

(أ) وُلد في لونثيوم من أعمال صقلية، وأخذ العلم عن أنبادوقليس واشتغل بالطبيعيات مثله، وعُني باللغة والبيان؛ فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم، قدم أثينا سنة 427 يستنصرها باسم مدينته على أهل سراقوصة، فخلب ألباب الأثينيين ببلاغته، ويصوره أفلاطون في الحوار المعنون باسمه مفاخرًا مقدر ته على الإجابة عن أيّ سؤال يُلقى عليه، مات في تساليا، وقد قاربت سنه المائة أو جاوزتها وعظم صيته وضخمت تروته.

(ب) وضع كتابًا «في اللاوجود» قصد به إلى التمثيل لفنه والإعلان عن مقدرته بالرد على الإيليين والتفوق عليهم في الجدل، وتتلخص أقواله في قضايا ثلاث؛ الأولى: لا يوجد شيء. الثانية: إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه. الثالثة: إذا فرضنا أن إنسانًا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس. أما عن الأولى فيقول: اللاوجود غير موجود من حيث إنه لا وجود،

والوجود غير موجود كذلك؛ فإن هذا الوجود إما أز _ يكون قديًا أو حادثًا، فإن كان قدعًا فهذا يعني أنه ليس له مبدأ وأنه لامتناه ولكنه محوى بالضرورة في مكان، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعطم منه، وهذا يناقض كونه لامتناهيًا وإدن فليس الوحود قديًّا، أما إن كان حادثًا فإما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود، ففي الفرض الأول لا يصح أن يقال: إنه حدث؛ لأنه كان موجودًا في الشيء الذي أحدثه فهو إذن قديم، وفي الفرض الثاني الامتناع واضح. وأما عن القضية الثانية فإنه يقول: لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم؛ أيْ أن يكون الفكر مطابقًا للوجود وأن يوجد الوجود عبي ما نتصوص،، ولكن هذا باطل فكثيرًا ما تخدعنا حواسنا وكثيرًا ما تركب المخيلة صوصًا لا حقيقة لها. وأما عن القضية الثالثة فترجع حجته إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة، ولكن أَلفاظ اللغة إشارات وضعية؛ أيْ رموز، وليست مماثلة للأشياء المفروض علمها، فكما أنَّ ما هو مدرَك بالبصر ليس مدرَكًا بالسمع والعكس بالعكس، فإن ما هو موجود خاصجًا عنا مغاير للألفاظ، فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء، فاللغة والوجود دائرتان متخارحتان^(۱).

(ج) هذا مثال من عبث السُفسطائيين، ومهما يُقَل من أنهم أخرجوا الثقافة من المناطق وللأخلاق؛ فقد كادوا المنطق وللأخلاق؛ فقد كادوا يقضون على الفلسفة لولا أن أقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة.

⁽¹⁾ انظر الكتاب المسوب إلى أرسطو: «في مليسوس وأكسانوفان وعورغياس» ف5 و6 ويسمي الإسلاميون موقفه بالعبدية: ما من قصية إلا ولها معارضة عِثلها قوة.

القصل السادس

سقراط

(25) حياته

(أ) نحن نعلم أن سقراط وُلد في أثينا وتعلم فيها واتَّهِم بالإلحاد وحُكم عليه بالإعدام، ونعلم أنه أثاس من الإعجاب

والعداوة في آن واحد ما لا يتفق إلا للرجال الممتائرين، وأن أثره كان من القوة بحيث إن اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله، وما بعده، فإذا أردنا أن نصور شخصيته وأن نقيد آراءه -وهو لم يُعْنَ بالكتابة قط- اعترضنا تضارب الروايات وتباين المدارس الآخذة عنه (۱)، وأشهر الروايات ثلاث صادرة عن ثلاثة معاصرين هم: أرسطوفان وأفلاطون وأكسانوفون، أما الأول فشاعر هزلي يقوم فنه على الهزؤ والهجو، فليس من الحكمة أن نعول على كلامه، وسنعود إليه بعد قليل. وأما أكسانوفون فلم يكن من أخصاء سقراط حُكم عليه بالنفي ثلاثين سنة قبل محاكمة سقراط بسنتين، ولمّا عاد كان أفلاطون قد نشر مؤلفاته «السقراطية» (۱)، فشرع هو يكتب «مذكرات سقراط» واضعًا

77 —

⁽¹⁾ مدرسة أفلاطون (الناب الثاني) ومدارس «صغار السقراطييي» (الفصل الأول من الدب الرابع)

⁽²⁾ انظر فیما بعد عدد (29 ب)، و(30 أ).

الأحاديث متأثرًا بناحية خاصة من نواحي الفيلسوف هي هذه البساطة المعروفة عنه، فغلا في تصويرها وأبلغها حد التبذل، فأخرج لنا صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من خطر، فلا يبقى سوى أفلاطون نلتمس عنده ترجمة لسقراط وهو تلميذه الأمين لزمه طوال السنين العشر الأخيرة، وعرف التلاميذ القدماء وشهد المحاكمة واختلف إليه و سجنه وحفظ له أجمل الذكرى، ولكن كتب أفلاطون محاورات يتوارى فيها وراء شخص سقراط، يستخدمه لأغراضه ويُنطقه بأفكاره على ما يفعل مؤلف القصص التمثيلي، فكيف السبيل إلى تبين الحقيقة من الخيال والتمييز بين ما لأفلاطون وما لسقراط من

المسألة دقيقة، ونعتقد أن المراجع المأمونة هنا المؤلفات الأولى فهي قريبة العهد بسقراط، وغرضها الرواية والمحاكاة يضاف إليها الصفحات التاريخية في «فيدون» وبعض مواضع من المؤلفات الأخرى، ثمر إن لأرسطو نصوصًا قليلة، ولكنها صريحة تعين على تصوير المذهب.

(ب) اشتد بسقراط الميل للحكمة في سن مبكرة فأخذ يغذي عقله ويهذب نفسه؛ لأنه فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل، فمن الناحية العقلية أفاد من مناهج السُفسطائيين ولم يأخذ بشكوكهم ونظر في الطبيعيات والرياضيات، ولم يُطِل النظر؛ لبعدها عن العمل فضلاً عن تناقض الطبيعيين فيما بينهم، واقتنع بأن العلم إلها هو العلم بالنفس لأجل تقويها، واتخذ شعارًا له كلمة قرأها في معبد دلف هي «اعرف نفسك بنفسك». ومن الناحية الخلقية كان يغالب مزاجه الحاد ويقسو على جسمه القدوي؛ ليروضه على طاعة العقل، فلمًا تم له بعض مناكان يبتغي طلع على الأثيبين يخوض معهم فيما كان يثيره السُفسطائيون من مسائل أدبية وخلقية واجتماعية، والأثينيون يُقبلون عليه رغم دمامة خلقته معجبين بحديثه البسيط البليغ معًا

وبقوة عارضته وشدة مراسه ف _ الجدل، ولم يكن له مدرسة بمعنى الكلمة بل كاز __ يحتمع بالناس أينما اتفق، فيجادل أو يخطب أو يشرح الشعراء، وكانت له مع ذلك حلقــة من الإخوان والمريدين منهم الأثيني ومنهم الغريــب يختلف إلى أثينا من حين إلى حين؛ ليراه ويستمع إليه، منهم حديث العهد بالفلسفة، ومنهم المعروف بانتمائه لمدرسة أخرى، وكان يؤثر التحدث إلى الشباب يصلح ما أفسد السُفسطائيوز ﴿ مِنْ أمرهم ويبصىهم بالحق والخير؛ ليهيئ للبلد مستقبلاً طيبًا على _ أيديهم. وحدث أن سـأل أحد مريديه كاهنة دلفـــ الناطقة بوحي أبولون: «هل يوجد سرجل أحكم من سقراط؟»، فكان الجواب بالسلب_، فعجب له سقراط، ولم يكن يرى ﴿ ﴿ نَفْسُهُ شَيْئًا من الحكمة، وأمراد أن يستبين غرض الإله فطفق عتحن الشعراء والخطباء والفنانيز ﴿ والسياسيين؛ ليتحقق إن كان أحكم منهم ويكشف عن ماهية حكمته، كان يسألهم في حلقات واسعة تضمر أشتات الناس فيما حذقوه من فنهم فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئًا، وأنهم إنَّما يصدر، ون عن مجرد ظن أو عز ﴿ إِلَّهَا مِ إلهى وكلاهما مباين للعلم (1)، وخرج من هذا الامتحان الطويلب بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة في علمه بجهله، بينما غيره جاهلي يدعى العلم، فمضى في مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية، وأن الله أقامه مؤدبًا عموميًّا مجانيًّا يرتضي الفقر ويرغب عن متاع الدنيا؛ ليؤدي هذه الرسالة الإلهية، وكان إلى جانب هذا وطنيًا صادقًا وجنديًّا باسـلاً، خدم في الجيش ضمن المشـاة واشترك في حربين دامت الأولى من سنة 432 إلى لله سنة 429 ق.م، ووقعت الثانية سنة 422 وتوسطتهما موقعة سنة 424، فدل في كل فرصة على مرباطة جأش وشجاعة وصبر على مكاره الجندية، ونجّى من الموت ألفبيادس في إحدو ﴿ المعارك وأكسانوفون في أخرى،

⁽¹⁾ انظر فيما بعد عدد (40 ج)

وأصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ، وكان عضوًا في لجنته الدائمة سنة 406 فعرف بالنزاهة واستقلال الرأي بين الديقراطيين والأرستقراطيين، وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفًا للخطر صامدًا للهياج، وما أن انقضت مدة انتخابه حتى عاد إلى سابق أمره من البحث والإرشاد إلى أن بلغ السبعين (1).

(26) فلسفته

(أ) انتهج سقراط منهجًا جديدًا في البحث والفلسفة، أما في البحث فكان له مرحلتان «التهكم والتوليد»: ففي الأولى كان يتصنع الجهل ويتظاهر بالتسليم بأقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها، ولكنهم لا يسلمون بها؛ فيوقعهم في التناقض، ويحملهم على الإقراص بالجهل، وهذا ما يسمى «التهكم السقراطي» أي السؤال مع تصنع الجهل⁽²⁾ أو تجاهل العالم، وغرضه منه تخليص العقول من العلم السفسطائي -أي الزائف- وإعدادها لقبول الحق، وينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيبًا منطقيًا على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم، وهذا هو التوليد فيصلون إليها وهم لا يشعرون ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم، وهذا هو التوليد فيصلون إليها وهم لا أنه يولد نفوس الرجال (3)، والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون.

80

⁽¹⁾ انظر أفلاطون: «احتجاج سقراط على أهل أثبنا».

⁽²⁾ أفلاطون: «الجمهورية» م1 ص337 (أ).

⁽³⁾ أفلاطور: «تينياتوس» ص149 152.

(ب) أمّا في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هر_ حقيقته يكشفها العقل وراء العوارض المحسوســة ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم_ إدراك الماهيات، أيْ تكوين معان تامة الحد، فكار _ يستعين بالاستقراء، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية، فيسأل: ما الخير وما الشر، ما العدالة وما الظلم، ما الحكمة وما الحنون، ما الشجاعة وما الجبن، ما التقوى وما الإلحاد؟ وهكذا، فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حدًا جامعًا مانعًا، ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع؛ ليمتنع الخلط بينها، في حين كان السُّفسطاتيون يستفيدون من اشترالــُ الألفاظ، وإبهام المعاني، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة، فهو «أول من طلب الحد الكلر __ طلبًا مطردًا وتوسل إليه بالاستقراء، وإنها يقوم العلم على هاتين الدعامتين، يكتسب الحد بالاستقراء، ويركب القياس بالحد، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين»(1). ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة؛ فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس، وغيَّر مروح العلم تغييرًا تامًّا؛ لأنه إذ جعلب الحد شرطًا له قسضي عليه أن يكون مجموعة ماهيات، ونقله من مقولة الكمية؛ حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية، فهو موجد «فلسفة المعاني» أو الماهيات المتجلية عند أفلاطور _ وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة.

(ج) سبقت الإشارة إلى أنه لمر يحفل بالطبيعيات والرياضيات، ولم يكن موقفه بإنراء النظريات العلمية ليختلف كثيرًا عن موقف السُفسطائيين، فآثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق (2) باعتباسها

⁽¹⁾ أرسطو: ما بعد الطبيعة م1 ف6 ص987 ع ب س1 4 وم13 ف4 ص1078 ع ب س 16 - 30 ناختصار.

⁽²⁾ أرسطو في الموضعين المتقدمين.

أهم ما يهم الإنسـان، وهذا معنى قول شيشرون: إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض؛ أَيْ إنه حوّل النظر مز _ الفلك والعناصر إلى النفس، وتـدور الأخلاق على ماهية الإنسان، وكان السُفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوي ... وأن القوانـين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها، ومن حق الرجل القوى بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل أن يستخف بها أو ينسخها ويجرى مع الطبيعة، فقال سقراط: بل إن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهي صوصة من قوانين غير مكتوبة صسمها الآلهة في قلوب البشر، فمن يحــترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة، والإنسان يريد الخير دامًّا ويهرب من الشي بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتمًا، أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمدًا، وعلى ذلك فالفضيلة علو والرذيلة جهل، وهذا قول مشــهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبه للخير، وإن كان فيه إسراف فما أجمله من إسراف!

(د) ولا شك أن سقراط كان متأثرًا بالأرفية المندمجة في الفيثاغورية، وأن ما بسطه أفلاطون في محاورت «أوطيفرون» من رأي في الدين يرجع لمعلمه، ونحن نقرأ فيها أن سقراط يأبى أن يصدق ما يُروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم وإلا انهار الدين من أساسه، ولم نعد نعلم أي الأعمال يروق في أعين الآلهة وأيها لا يروق، ولا إن كان العمل الحسن عد أحدهم لا يعد مرذولاً عند غيره، ويحد الدين بأنه تكريم الضمير النقي للعدالة

الإلهية لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإثم، كذلك كان يعتقد أن الألهة يرعوننا وأنهم عينوا لكل منا مهمة في هذه الدنيا، وكان يؤمن بالخلود ويعتقد أن النفس متمايزة من البدن فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سحنها وتعود إلى صفاء طبيعتها، وليس يهمنا كثيرًا أن نقف على شروحه وأدلته؛ فقد اصطبعها أفلاطون بلا ريب وزاد عليها، وليس من غضاضة على سقراط أن يفنى مجهوده في مجهود أفلاطون، فحسبه أنه باعث الفلسفة وموجهها وجهتها الروحية وشهيدها الأمين.

(27) محاكمته ومهاته

(أ) إذا كان منهجه قد حشد حوله جماهير الأثينييز_ وأفاده شهرة واسعة؛ فقد جلب عليه سخط هؤلاء الشعراء والخطباء والسياسييز الذين كانوا يقعون فريسة بين يديه يعبث بهمر في الجدل، ويظهر الناس على فراغ مر، وسهم وبطلان دعاواهم ، وأقدم طعن وُجّه إليه فيما نعلم رواية «السحب» لأرسطوفان يصوره فيها ذائع الصيت عظيم النفوذ -وكان سـقراط حينذاك في السابعة والأربعين- صاحب مدرسة يعيش فيها التلاميذ عيشة مشتركة في فقر وقذارة، ويدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والآثار العلوية والجغرافيا وأعماق الأمرض والكائنات الحية والبيان والنحو والعروض، ويمثله مرفوعًا في الفضاء يرصد السـماء ويعزو إليه القول: إن الهواء مبدأ الأشياء ومبدأ الفكر، ويتهمــه بالكفر بآلهة المدينة، وبتعليم التلاميذ تغليب الباطــل على الحق، ويعلن أن القصاص العادل إحراق المدرسة وقتل صاحبها والتلاميذ جميعًا، فأرسطوفان جمع في شخص سقراط خصائص الطبيعيين والسُفسطائيين، وقد يكون خُدع في دلك لمَّا أحراد أنّ يهجو الجماعة المتفلسفة المبتدعة؛ لما كان _ من مشابهة ظاهرة بين أسلوب سقراط وأسلوب السُفسطائين يجادل مثلهم ويخوض في مسائلهم، بحيث لم يكن من الميسوس تمييزه منهم إلا للمقربين إليه الواقفين على آرائه، فاختاره بطلاً لروايته؛ لشهرته عند الأثينيين وغرابة هيئته، وررآه أدعى المتفلسفين لتكوين شخص رواية هزلية وإسقاط الجماعة الذين يمثلهم، وقد يكون سقراط امتحنه فيمن امتحن وأفحمه أمام الجمهور، فأراد هو أن ينتقم لنفسه ولزملائه، وأن يوقع بهذا الحصم العنيد، ومهما يكن من الباعث له فإن روايته لم تصادف إقبالاً ولم تلحق أي أذى بسقراط.

(ب) وبعد ذلك بثلاث وعشرين سنة (399)، أخذ ثلاثة على أنفسهم أن يبعثوا اتهامه وأز _ يؤيدوه أمام القضاء، فتقدموا بعريضة يدّعوز _ فيها «أنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب»، ويطلبون الإعدام عقابًا له، هؤلاء الثلاثة هم: أنيتوس أحد مرءوس الصناعة وزعماء الديمقراطية، وملاتوس شاعر شاب خامل، وليقون خطيب لا بأس به، أقام الدعوى ملاتوس وانضم إليه ووقّع على عريضته الاثنان الآخران، ولكن المحرك الأصلى أنيتوس، أغرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما فإنه كان أقدر منهما على التأثير في سير الدعوى __، فأسباب الاتهام شخصية وسياسية؛ لأن سقراط علاوة على تسفيه الشعراء والخطباء كثيرًا ما كاز_ يحمل على النظام الديمقراطي، وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة وقوة العدد وانتخاب بالقرعة، أما أركانه فهي أولاً: إنكام آلهة أثينا، وكان أكبر الكبائر عند الأثينين؛ لأز _ كل مدينة كانت تعتبر آلهتها جزءًا لا يتجزأ من تقاليدها المقدسة، وتُرجع إليهم الفضل في نشوئها وحمايتها وترقيها، فالكفر بهم ِ نكران للحميل واستنزال لغضبهم على المدينة وأهلها، ولكن سـقراط كان يعتقد بالآلهة وعنايتهم ، وكان يشترك في الشعائر الدينية فيبدو أن متهميه كانوا يتخذون حجة أنه فيلسوف، وقديًّا كان الفلاسفة متهميز 🤍 في عقيدتهم، ثم إنهم كانوا يرمون إلى أن يستدرجوه لشرح رأيه و الآلهة فيثيروا العامة عليه. والركن الثاني من أمركان الاتهام قوله مآلهة جدد، ويظهر أن المقصود به ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول. إنه يسمعه في نفسه ينهاه عما اعتزمه من أفعال ضام قبه وهو لا يدري، وكان يسميه «الروح الإلهي» ولا ينسبه لإله معين. والركن الثالث إفساد الشباب؛ يقيمونه على أن سقراط يحدث تلاميذه ومستمعيه بآرائه في الألهة، فينفرهم من الديانة الموروثة ويحضهم على التفكير الشخصي دون استناد إلى النقل والتقليد، فيضعف من طاعتهم لوالديهم ومن إخلاصهم للدولة.

(ج) أمَّا المحكمة فكانت مؤلفة من محلفيز ﴿ اختُروا بالقرعة فيمن كانت سنهم تزيد على الثلاثين، ويظن أن عددهم كان خمسمائة واثنين فكانت المحكمة إذن جمعًا حاشدًا من النوتية والتجار، يتأثرون بالنزعات الشعبية، والتيارات الفجائية، ولا يصلحون بحال للنظر فيما نُدبوا له، ودافع سقراط عن نفسه ولا نعلم ماذا قال، ولكن إذا رجعنا إلى الدفاع الذي كتبه أفلاطون وأجرى فيه الكلام على لسان أستاذه ألفيناه يبدأ بالاعتــذار من الكلام بلا تحضير ولا تنميق، ثم يذكر خصومه المتقدمين والمتأخرين فيرد أولاً على الشعراء الهزليين وبالأخص على أرسطوفان فينكر أنه اشتغل بالعلوم الطبيعية وأنه تعرض للآلهة بسوء، ويعلل التحامل عليه بامتحانه المشهوم، ويلتمس عذمًا لهذا الامتحان رغبته في التحقق من مراد أبولون، وينتقل إلى ملاتوس فيهزأ منه ويلقى عليه الأسئلة ويربكه، ولكنه لا يبسط معتقده الديني ولا يدحض التهمة دحضًا قاطعًا، ومربها كان السبب في هذا التهريب إشفاقه على مثل هذه المسائل أن تثامر أمام مثل هذه المحكمة، وتحاشيه إهاجة الجمهور على غير طائل، ويعود إلى رسالته ويقول: إن إم، ادة إلهية أوحت إليه أن يعظ مواطنيه ويحتهم على الصلاح، وبعثته فيهم مهمازًا يحفزهم فهو نورهم وهدايتهم والمحسن إليهم بتعاليمه ونصائحه يبذلها لهم ؛ ليؤدي واجبًا،

ولا يبغى عرَضًا من الدنيا، ويعلن إليهم أنه إذا صرف برىء الساحة فلن يغير من سرته شيئًا، وكيف يغير وهو لا يخشى الموت، بل يؤثره على الحياة مع خيانة الواجب، وأخيرًا يفوض لهم الأمر بعد أن يذكر أنه يألى أن يستعطفهم وأن يتنزل إلى ما يتنزل إليه غيره من ضروب الاسترحام المألوفة في المحاكم الشعبية كالبكاء والاستبكاء في حضرة الآباء والأبناء. ولم يكن هذا الشمم وهذا التحدي ليعجبا القضاة، ويقترع هؤلاء وتعلن النتيجة فإذا بالغالبية على أن سقراط مذنب، وكان القانون يخول المتهم حق مناقشة العقوبة المطلوبة وتعيين العقوبة التي يرتضيها، فيســتأنف سقراط الكلام ويصرح أنه لا يدهش للقـرار، بل يدهش لأنه صدر بغالبية ضئيلة؛ إذ كان يكفى أن ينحاض ثلاثون صوتًا منها للأقلية حتى تتساويا -فكأن الغالبية كانت 281 والأقلية 221 على تقدير أن عدد القضاة كان كما ذكرنا- ويرفض كل عقوبة؛ لأن الرضا بواحدة أيًّا كانت إقرار بالذنب وهو بريء محسن يجب أن يثاب على إحسانه، والثواب اللائو 🔠 به أن يعيش في مجلس الشيوخ على نفقة الدولة، غير أن تلاميذه يلحون عليه فينتهي بأن يقبل تأدية غرامة، ويتقدم أفلاطون وبعض الأصدقاء بكفائته، ولكن القضاة كانوا قد غضبوا عليه فيقترعون فتحكم عليه بالإعدام أغلبية أعظم، فيعاود الكلام ويقول: إنه لا يأسف على شيء؛ لأنه لم يفعل ولم يقل إلا ما بدا له أنه حق، ويختم بكلمة طيبة إلى الذين اقترعوا في جانبه، مؤكدًا لهم أنه مغتبط بالموت، وأنه لا يعتبر الموت شرًا بل يرى فيه الخبر كل الخبر، سواء افترضناه سُباتًا أبديًّا، أم بعثًا لحياة جديدة (1).

(د) وكانت أثينا ترسل كل سنة حجيجًا إلى معبد أبولون في حزيرة ديلوس، فاتفق أن كلل مؤخر المركب في اليوم السابق على صدور الحكم،

⁽¹⁾ أفلاطون: «احتحاح سقراط على أهر أثيبا».

وكان قانونًا مرعيًا أن لا تدس المدينة بإعدام طوال زمن الحج، وقد استغرق تلك السنة ثلاثين يومًا، فانتظر سـقراط في سجنه عودة المركب، وكان تلاميذه يختلفون إليه كل يوم يتلاقون عند الفجر في المحكمة، فإذا ما فتح باب السبجن دحلوا، وكثيرًا ما كانوا يقضون معه النهام بأكمله، وكان هو ينظم في أوقات الفراغ: فنظم أمثال إيسوب، ونشيدًا لأبولون؛ ولم يكن قد بظم الشعر قبل ذلك، وإنما نظم امتثالاً لصوت طالما سمعه في المنام (1)، وائتمر تلاميذه فهيأوا له أسباب الفراس، ووفروا له وسائل العيش في تساليا، وكان الفرار مستطاعًا، وكان العرف يعذَّى الفار في مثل هذه الحال، ولكنه أبي أن يهرب كالعبيد، وأن يخرج على قوانين بلاده، والقوانين سياج الدولة، ﴿ ﴾ ظلها ينشأ الأفراد ويحيون؛ فإن كان الأثينيون قد ظلموه فبأيّ حق يستهين هو بالقوانين ويظلمها؟ ثم كيف يهرب وهو لم يغادر أثينا قط إلا للحرب دونها؟ وهو أينما يذهب سيثابر على خطته من الوعظ والتأنيب وإلا ضاع لديه كل معنى للحياة وأغضب الإله، فهل يكون الأجانب أوسع صدرًا من مواطنيه؟ (2)

(ه) ولمّا عادت المركب وحل الأجل بكّر التلاميذ ما خلا أفلاطون فقد كان مريضًا، وجاء بعض الفيثاغوريين فأدخلوا عليه فوجدوا نروجته جالسة بجانبه تحمل ابنهما الصغير، فلمّا وقع نظرها عليهم أخذت تنتحب وتندب فأمر أن تصرف إلى المنزل، فأخذها بعض الخدم وهي تصيح وتضرب صدرها(3)، وجلس إليه مريدوه، وكان هو سعيدًا، وكان شيء من هذه السعادة ينتقل إلى نفوسهم فيتحدثون معه على عادتهم ويضحكون ثم يفكرون

⁽¹⁾ أفلاطور: «فيدور» ص 58 - 61.

⁽²⁾ أفلاطون· «أقريطون».

⁽³⁾ أفلاطور: «فيدور» ص 60 (أ).

في موته فيبكون ثم يستأنفون الحديث وهكذا النا، وكان معظم حديثهم في خلود النفس حتى إذا ما تقدم النهاس قام فاستحم ليكفي النساء مئونة إحمام جثة هامدة؛ فلما رجع أدخل عليه قريباته ومعهن أولاده الثلاثة فكلمهم ثم صرفهم، ولما آدنت الشمس بالمغيب دخل السجان وأبلغه دنو الساعة وأثنى على خلقه وبكى -وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم- فأمر سقراط بالسم فأحضر له مسحوقًا في كأس فتناولها بثبات ودعا الآلهة أن يوفقوه في هذا الرحيل من العالم الفاني إلى العالم الباقي، وشرب الكأس حتى النهاية دون تردد ولا اشمئزان وأجهش التلاميذ بالبكاء فانتهرهم وأخذ يتمشى حتى إذا ما أحس بثقل رجليه استلقى على ظهره كما أوصاه صاحب السم، وأخذت البرودة تغشى على ظهره كما أوصاه صاحب السم، وأخذت البرودة تغشى غائطيق أقريطون فمه وعينيه (2).

(و) «ولما ضُرب الراعي تشتتت الخراف.»، ونقصد بهذه الخراف على الخصوص النابهين من تلاميذه؛ فشخص إقليدس إلى ميغاسي وأنشأ المدرسة الميغارية، ولحق به أفلاطون وقضى معه زمنًا غير يسير، ورحل أرستبوس إلى صقلية ثم عاد إلى وطنه قورينا⁽³⁾ وأنشأ المدرسة القورينائية، وأسس أنتستان في أثينا المدرسة الكلبية، وكان لهذه المدارس شأن، لكننا نرجى الكلام عليها إلى الدور الثالث؛ لأنها متصلة به، شبيهة بجدارسه.

⁽¹⁾ أفلاطون: «فيدون» ص 58 (أ) - 59.

^{(2) «}فيدون» ص 116 - 118

⁽³⁾ هي الآن قرية صغيرة تدعى قرنة في بلاد برقة (طرابس الغرب).

الباب الثاني

أفلاطون

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

(28) حياته

(أ) وُلد أفلاطون في أثينا أو في أجينا -أهم مدن الجزيرة المسماة بهذا الاسم- سنة 427 ق.م في أسرة عريقة الحسب كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأحرستقراطي

وشأن كبير في السياسة الأثينية، تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته، وقرأ شعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس، ونظم الشعر التمثيلي وأقبل بعد ذلك على العلوم، وأظهر ميله خاصَّة للرياضيات، ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة، وكانت متداولة في الأوساط العلمية، وفي سن العشرين تعرف إلى سقراط، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون -وهما محدثا سقراط في «الجمهورية»- وبعض أقربائه، وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السفسطائيين ورائدهم الاستطلاع واللهو بالجدل، ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه، وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه -وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة إسبرطة- أن يقلدوه أعمالاً تناسه فآثر الانتظام، وطغى الأرستقراطيون وبغوا وأمعنوا في خصومهم نفيًا وتقتيلاً وصادروا ممتلكاتهم، ثم انقسموا على أنفسهم فملأوا المدينة

فسادًا وملأوا قلبه غمًّا، ولمّا هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية أنصفت بعض الشيء فأحس رغبة في السياسة يبغي المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة، ولكن الديمقراطية أعدمت سقراط، فيئس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالاً، وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم (11)، فقضى حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها.

(ب) وداخله من الحزن والسـخط لمات معلمه ما دفعه إلى مغادىة أثينا، فقصد إلى ميغاري حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سنًا، مكث هناك نحو ثلاث سنين ثمر سافر إلى مص -وهو يذكرها في غير ما موضع من كتبه ولا ســيَّما «الجمهوسية» و«القوانين»، ذكر من عرفها معرفة شـخصية- وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزياسة عالمها الرياضي تيودوروس ومدسسته، وعاد إلى مصر فقضي زمنًا في عين شمس واتصل مدم ستها الكهنوتية، وأخذ بنصيب من علم الفلك، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضًا مِلاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك، ونشبت بين إسبرطة وأثينا الحرب المعروفة بحرب قوم نتية سنة 395 وحالف نفريتس ملك مص السفلي إسبرطة، فاضطر أفلاطون لمغادم ة مص، وأقام في بلده طوال الحرب أيّ إلى سنة 388 متوفرًا على الدرس ناشرًا من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين، ولمَّا انتهت الحرب رحل إلى جنوبي إيطاليا يقصد في الأمرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغوس في منبته؛ وكان قد شغف به، فنزلب ترنتا وزار رئيس جمهوم يتها القائد أرخيتاس، وكان فيثاغو مريًّا مذكومًا وتوثَّقت بينهما مروابط الصداقة، وفيما هو هناك سمع بذكره دنيسوس _ ملك سراقوصة، وكان مثقفًا ينطم _

انظر الرسالة السابعة في مجموعة رسائله ص 324 326.

القصائد والقصص التمثيلية فاستقدمه إليه، فعبر أفلاطون البحر إلى صقلية ودخل سراقوصة، فقابله الملك بالحفاوة ولكنه لم يلبث أن غضب عليه، فإن أفلاطون استمال ديون صهر الملك، ولم يكن هذا يطمئن إليه؛ بل لم يكن يطمئن إلى أحد، وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية، وأنكر الفساد المتفشي في البلاط فأمر به الملك فاعتُقل ووضع في سفينة اسبرطية أقلع مهانها إلى جزيرة أجينا، وكانت حينذاك حليفة لاسبرطة ضد أثينا، فعُرض في سوق الرقيق فافتداه رجل من قورينا كان قد عرفه في تلك المدينة.

(ج) ورجع إلى أثينا وأنشأ سنة 387 مدسسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديوس فسُمّيت لذلك «الأكاديبة»، أنشــأها جمعية دينية علمية وكرسها لإلهات الشعر وأقام فيها معبدًا، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها، وظلب يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ما خلا فترتين قصيرتين سافر فيهما إلى سراقوصة الأولى سنة 367 والأخرى سنة 361 كان حظه فيهما مع دنيسوس الثاني مثل حظه مع أبيه المتوفي، ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية، ولكنا نعلم أن مســتمعيه كانوا خليطًا من الأثينين، ويونان الجزر، وتراقية وآسيا الصغرى، بينهم بضع نساء، ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية كانت شــديدة، وأن دحوس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات في جلسات متوالية تتعارض فيها الآراء وتتمحص على النحو الذي نشاهده في المحاوم ات المكتوبة، وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة، وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم محتص محادة، يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقي والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتام يخ والطيب والتنجيم، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلر _ من هوميروس إلى سقراط، وتوفي أفلاطون وقد

93 —

بلغ الثمانين في أثناء حرب فيلبوس المقدوني على أثينا، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة.

(29) مصنفاته

(أ) لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميد سقراط؛ فإن كتبه حُفظت لنا كلها، بل وصل إلينا كتب عدة نُسبت له مز _ عهد بعيد مع شيء من الشـك، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه، وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضعًا تعليميًّا، ولكنها محاورات كما قلنا كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت، فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه، فقاربوا بين ما كتب في أزمان مختلفة، وباعدوا بين ما وضع في دور واحد: نسبوا له ستة وثلاثين تأليفًا، منها محاورات ومنها رسائل قسموها إلى تسعة أقسام سُميت «رابوعات»؛ لاحتواء كل قسم على أربعة مصنفات، أمّا المحدثون فقد آثروا أز _ يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره، فاستعملوا طراثق «النقد الباطن» وأمعنوا النظر في خصائص كل مؤلف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها، ومز __ حيث الأسلوب الأدبي والفلسفي فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعًا لتقاربها في هذه الخصائص، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب «القوانين» (1) لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون، فوضعوا في دور الشيخوخة المحاورات التي تشابهه، وفي دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة، وفي دوس الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين، فكان لهم ترتيب راجح فقط؛ ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد.

^{(1) «}النواميس» في اللعة العربية

(ب) أما مصنفات الشباب فتسمى «السقراطية»؛ لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه، ومنها ما هو مثال للمبهج الســقراطي؛ فمن الناحية الأولى نحد «احتجاج سقراط» أو دفاعه أمام المحكمة، و«أقريطور » يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفراس وما كان من جواب سقراط، ثم «أوطيفرون» يصف فيها موقف سقراط من الدين بإنراء هذا المتنبى المشهور الممثل لرأي الجمهوس، ومن الناحيـة الثانية نجد «هيبياس الأصغر» وهي بحث في علاقة العلم ِ بالعمل، وفي «هل الذي يأتي الشي عمدًا أحسن أو أصدأ من الذي يأتيه عن غير عمد؟»، و «ألفبيادس » وفيها فكرتان أساسيتان: إحداهما أز _ ما هو عدل فهو نافع، فلا تناف بن العدالة والمنفعة، والأخرى أن معرفة الذات ليسـت معرفة الجسم بل معرفة النفس، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهر __ هو العقل، و«هيبياس الأكبر» في الجمال؛ ما هو؟ ونظر ___ أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر، و«خرميدس» في الفضيلة ولها ثلاثة حدود؛ الأول: أنها الاعتدال في العمل، والثاني: أنها عمل ما هو خاص بالإنسار 🔃 ما هو إنسان، والثالث أنها علم الخير والشر، و«لاخيس» في تعريف الشـجاعة، و«ليسيز» في الصداقة، و«بروتاغوس اس» في «السُّفسطائي»؛ ما هو؟ وما الفائدة مز 🥏 تعليمه، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة، وهل الفضيلة واحدة أمر كثرة، وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر؛ إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه، و«إيورْ __ » في الشعر وشرح الإلياذة، و«غوس غياس» في نقد بيان السُفسطائيين، وفي أن الفرّ 🔃 خطر من حيث إنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث في الخير والشر وفي أصول الأخلاق، والمقالـة الأولى من «الجمهوم.ية» في العدالة؛ هل هي وضعية أمر طبيعية؟ ويصح أن يترجم عنوان الكتاب - «بوليتيا» - بالدستوس، ولكن شيشرون قال: Publica Res فشاع هذا اللفظ من بعده، وقال الإســلاميون: الجمهورية، وقالوا: السياسة المدنية، فلا ينبغي أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن، وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإحمال أو حول فضيلة على الخصوص، وهي نقدية تذكر آراء السفسطائيين وتعارصها، واستقرائية تستعرض عددًا من الجزئيات لتستخلص منها معنى كليًّا، وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة بل ينتهي بعضها إلى الشك وينتهي البعض الآخر إلى حل قبق مؤقت؛ فهي بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط.

(ج) وأمَّا محاور/ات الكهولة فقد كتبها بعد عودته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية؛ فإن للأفكار الفيثاغورية بادية فيها، وهي تنقسم إلى طائفتين: تشمل الطائفة الأولى: «منكسينوس» يعين فيها موقفه مز 📉 البيانيين ويبسط رأيه في البيان بعد أن نقد في «غوم/غياس» رأى السُفسطائيين فيه، و«مينوز __ » يحاول فيها أن يحد الفضيلة فيعرض نظريته المشهورة أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية، و«أوتيديموس» يحمل فيها على السُفسطائية ويبين أنه عِتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية، و«أقراطيلوس » يبحث فيها عن أصل اللغة هل نشأت من محض الاصطلاح أمر من محاكاة الأشياء وأفعالها، وفي __ «المأدبة» -أوسمبوسيون- يدرس الحب ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي، وفي «فيدون» يصور المثل الأعلى للفيلسوف، ويدلل على خلود النفس، ويقص موت ســقراط، وتشمل الطائفة الثانية الباقي من «الجمهومية» -تسع مقالات - يراجع فيها الآراء المكتسبة ويتعمق ويرسم المدينة المثلى. والراجح أن هذه المقالات كُتبت في أوقات متباعدة على بضع سنين؛ لطولها وأهميتها، و«فيد روس» يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغو مرغياس وفيدون والجمهو رية يمحص آراءه ويهذبها ويشبه أن تكون هذه المحاورة إعلانًا عن الأكاديمية وبرنامجًا لها، و «بارمنيدس» يراجع فيها نظريته في «المُثُل» ثمر ينقد المذهب الإيلي نقدًا طويلاً دقيقًا، و«تيتياتوس» يحد فيها العلم ويعلل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب، وهو في هذه الفترة مهتم اهتمامًا خاصًا مسائل المنطق والمبتافيزيقا، ومصفاته جافة بالقياس إلى ما سبقها.

(د) وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق، ففي «السُّفسطائي» -سُفسطس- يحاول أن يجد حدًا لهذا المخلوق العجيب، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه، وفى تصنيف المعانى إلى أنواع وأجناس، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود، وفي «السياسي» -بوليطيقوس- يسأل ما هو ويعود إلى «الجمهورية» مـع شيء من الاعتدال ومراعاة الأحـوال، وفي «فيلابوس» ينظر في منهج البحث العلمي وفي الفن وشرائطه، وفي اللذة والأخلاق، وفي «ثيماوس» يصور تكوين العالم فيذكر الصانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً، وفي «أقريتياس» يقصد إلى أن يصوس المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا في زمن متقدم جدًا، ولكنه يترك الحوام ناقصًا، إما لأن المنية عاجلته قبل أن يتمه، وإما لأنه تحول عنه إلى تأليف «القوانين» فلم يتيس له الرجوع إليه، وفي «القوانين» تشريع ديني ومدنى وجنائي في اثنتي عشرة مقالة، وهذا المؤلف هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط، وقد جمعت له ما عدا ذلك رسائل خاصة، أما كتاب «التقسيمات» الذي يذكره أسسطو فلم يصل إلينا، والراجح أنه كان فهرسًا مدرسيًّا، وأما حوارا «الفيلسوف» و«هرموقراطس» فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما.

(30) أسلوبه

(أ) المحاوسة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيها فنونًا ثلاثة مؤلفة عقادير متفاوتة هي الدسماما والمناقشة والشرح المرسل، أما إلها دراما فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف، ويعرض فيها أصنافًا من الأشخاص يصورهم أدق تصوير، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ، وتستبقى انتباهه إلى النهاية، ولا تخلو محاورة مهما كانت الدراما فيها ضعيفة من النكتة والهجو، وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته، ويظهر حوله بحسب المناسبات السُفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشباز الموسرون والسياسيون مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه في جميع جهاته، وأما المناقشة فهي نسيج المحاومرة، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها، يسأئب سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه، فيتحولون إلى غيره فيناقشه أيضًا، وهكذا، وقد ينتهي الحديث إلى نتيجة وقد لا ينتهى، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السُّفسطائييز : فإنه معارضة قولين لأجل المعارضة، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه. والشرح المتصل على نوعين في مؤلفات الدور الأول والثاني: هما الخطاب والقصة؛ الخطاب يؤيد قضية، ويصدس في الغالب عن محدثي سـقراط يقلد به أفلاطون طريقة المتكلم ويغلو في التقليد؛ ليهزأ منه، والمتكلم _ سُفسطائي أو شاعر أو خطيب، غير أن أفلاطون ـ استعمل الخطاب للتعبير عز _ فكره في محاورات الكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهورية والقوانين، وكانت القصة في البدء حلية يزين بها أفلاطون كلام السُّفسـطائي أو الخطيب، ولكنها وردت بعد ذلك ومنذ الدوم الأول على لسان سقراط يسردها، لا مندمجة في خطاب؛ بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة، ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتين، فاصطنعها أفلاطور: ﴿ : ليصور بالرموز ما لا ينال بالبرهان، وليمثل الغيبيات على وجه الاحتمال...، فهو تارة يروى تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن أو بعد مفارقته، ويصف عالم الأرواح، ويرسم خريطته على طريقة. هوميروس في الأوذيسيه، وطورًا يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة

قبل ظهور المجتمع السياسي، ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر أتلنتيد وأهلها، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك⁽¹⁾.

(ب) أمّا أسلوبه في الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق: لم يَرَ في تعاصر المذاهب سببًا للشك مثل السُفسطائيين، وإما وجد أنها حقائق جزئية، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء، وطريقة التوفيق حص كل وجهة في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث للضروري، فنحن نجد عنده تغير هرقليطس، ووجود بارمنيدس، ورياضيات الفيثاغوسيين وعقيدتهم في النفس، وجواهر ديمقريطس، وعناصر أنبادوقليس، وعقل أنكساغورس فضلاً عن مذهب سقراط، وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها، وثمة ظاهرة أخرى هي محاولته تحويل المعتقدات الأرفية إلى آراء فلسفية؛ أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدئيل، فهو لمر يزدير شيئًا من تراث الماضي، وأراد أن ينتفع بكل شيء، ثمر طبع هذا التراث بطابعه الخاص، ونماد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يُسبق إليه.

 ⁽¹⁾ انظر مثلًا: غورغياس ص533، الحمهورية م10 ص614. فيدروس ص247. فبدون ص107 أقريتياس بأكملها ثيموس ص 21 25 و28 وما بعدها.

الفصل الثاني

المعرفة

(31) الجدل الصاعد

(أ) لم يكن إيثام أفلاطون للحوام عبثًا أو إمضاءً لنزوعه الأول للقصص التمثيلي، ولكن معاصر السُفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدلب واعتقد مع أستاذه أز

الحوار بمرحلتيه (26 - أ) هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة، فاصطنع الجدل وتحدى السُفسطائين؛ فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم، وهي مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها، بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذي ليس بعده مناقشة، وحد الجدل بأنه المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول لا يستخدم شيئًا حسيًّا، بلب ينتقل من معان إلى معان بواسطة معان (11)، ثمر بأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، فينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادثها، وإلى المحسوسات يفسرها، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس (2)، ومن حيث هو

101 ———

⁽¹⁾ الجمهورية (ص 511 ب).

⁽²⁾ الحمهورية (ص 533 ج)

علم فهو يقابل ما نسميه الآن «نظرية المعرفة» بمعنى واسع يشمل المبطق والميتافيزيقا جميعًا.

(ب) وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها، وأفاض فيها من جميع جهاتها، وجد نفسه بين مرأيين متعارضين: رأي بروتاغوراس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ويزعمونها جزئية متغيرة مثله، ومرأي سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية، فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أمربعة؛ الأول: الإحساس؛ وهو إدمراك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام. الثاني: الظن؛ وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك. والثالث: الاستدلال؛ وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع: التعقل؛ وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة، وهذه الأنواع مترتبة بعضها فيوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير(1)، وإليك البيان:

(ج) الإحساس أول مراحل المعرفة، ويدعي الهرقليطيون أن المعرفة مقصوصة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبدًا ليس لها جوهر تتقوم به ولا قوة تصدر عنها، ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء، ولصح قول بروتاغوراس: إن الإنسان مقياس الأشياء، وإن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء؛ المتناقض منها والمتضاد، وامتنع القول إن شيئًا هو كذا أو كذا على الإطلاق، ليس فقط في النظريات؛ بل في السياسة والأخلاق والصناعات أيضًا، فيستحيل ليس فقط في النظريات؛ بل في السياسة والأخلاق والصناعات أيضًا، فيستحيل العلم والعمل، ولكنهما ممكنان فالقول مردود، وهو مردود كذلك من جهة أنه

⁽¹⁾ الحمهورية م6 ص 510 - 511.

ينكر الفكر كملكة خاصة، والواقع أن الذاكرة والشـعور بالتبعية ينقضان هذه الدعوى من حيث إن الذكر يعني دوام الشحص الذي يذكر، ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معًا في الإدراك الظاهري؛ فتعلم أن هذا الأصفر حلو، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعًا حاصًّا وتفوته موضوعات سائر الحواس، وليس يكفي لفهم اللغة مثلاً مرؤية ألفاظها أو سـماعها، بل إن الإحسـاس ينبه قوة في النفس لولاها ما كان فهمٌ أبدًا، ومع اشتراك العالم والجاهل في الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه، ويؤيد المستقبل توقعه، مما يدل على وجود قوة تعلم وقوانين ثابتة للأشياء، وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكامًا مغايرة للحس بالمرة، فتقول عن صوت وعن لون مثلاً: إن كلا منهما هو عين نفســه وغير الآخر وإن كلاً منهما واحد، وإنهما اثنان، وإنهما متباينان: جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب، والمضاهاة وإدحراك العلاقة فعلان متمايزان من الإحساس، فليس العلم الإحساس؛ ولكنه حكم النفس على الإحساس، وبهذا الحكم يتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس(١).

(د) ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك كان الحكم «ظنًا» أيّ معرفة غير مربوطة بالعلة فلا يعلم للغير؛ لأن التعليم تبيان الأموس بعللها، ولا يبقى ثابتًا بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته: انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية تجدها جميعها متغيرة نسبية؛ لتعلقها بالمادة لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة، فليس الظن العلم الذي تتوق إليه النفس؛ إد إنه قد يكون صادقًا

تيتياتوس ص 152 و160 165 و184 186

وقد يكون كاذبًا، والعلم صادق بالصرورة، والظن الصادق متمايز من العلم؛ لتمايز موصوعهما؛ فإن موضوع الطن الوجود المتغير، وموضوع العلم الماهية الدائمة، ثم إن العلم قائم على البرهان، والطن تخمين، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتسابًا عقلبًا، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم (1).

(ه) وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، فإن هذه العلوم ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها فإن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ومناهج خاصة؛ فليس الحساب عَد الجزئيات كما يفعل التاجر بل العلم الذي يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدودات، وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر في الأشكال أنفسها، ويمتاز الفلك من رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية مراتبة، بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة (2) ويفترق العالم الذي يكشف النسب العددية التي تقوم بها الألحان عن الموسيقي الذي يضبط النغم بالتجربة، فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوصًا كلية ونسبًا وقوانين تتكرم في الجزئيات؛ لذلك يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة، لكن لا كموضوع؛ بل كواسطة؛ لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعه، ثمر يستغنى عن كل صورة حسية ويتأمل المعاني خالصة، وهو يستغني عن التجربة كذلك في

P.Duhem. Le systemme du monde I, p, 203

 ⁽¹⁾ مينون بأكمنها وبالأخص ص 97 و98، تيثياتوس 187 وما بعدها. الحمهورية نهاية المقالة الخامسة.. ثيماوس ص51.

^{(2) «}كان عرض العمكين بيان ما يطهر للراصد من الحركات السماوية بأشكل هندسية بحيث يمكنهم حسب تلك الحركات وإن كنت تلك الأشكال عير مطابقة لحقيقة الأمور». نليبو. علم الفلك تاريخه عند العرب ص31 - 32، انظر أيضً:

استدلاله، ويستخدم المنهج الفرصي الذي يصع المقدمات وصعًا ويستخرج النتائج: مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكي فيقول في نفسه:

«أفرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج»، أو «أفرض أن حلها بالسلب وأنطر ما يخرج لي»، فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به، ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران؛ الأول: أنه قد يبين كذب فرض ما، ولا يبين صدق الفرض الذي يقف عنده؛ إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة، والثاني: أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه؛ لأنه يأخذ المسائل من خلف ولا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم، ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفي أنف سها؛ لأنها تضع مبادئها وضعًا ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ عليا، ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية، فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم، هي أحقى من الظن؛ لأنها كلية تستخدم في الفنون والصناعات والعلوم وتعلمها ضروري لكل إنسان، وهي أدنى من العلم؛ لأنها استدلالية (1).

(و) والتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره؛ ذلك أنه يحكم عليها بأموس ليست لها بالذات وغير متعلقة عادة أصلاً، كأن يرى الشيء الواحد كبيرًا بالإضافة إلى آخر صغيرًا بالإضافة إلى ثالث شبيهًا بآخر أو مضادًا أو مباينًا مساويًا أو غير مساو، جميلاً خيرًا عادلاً.. إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام والمتعقلة من غير معاونة الحواس، فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والحير والعدالة وما أشبه ذلك كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات، فيبدو له أنها موجودة في

⁽¹⁾ الجمهورية م 7 (ص 521 - ح)، (532 - ب).

العقل قبل الإدراك الحسي 10، وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض مدفوعًا بقوة باطنة «وجدل صاعد»؛ لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الدى يكفى نفسه ويصلح أساسًا لغيره.

(32) نظرية المثُل

(أ) وللجدل الصاعد شوط آخر: فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صورًا كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك، فإذا فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة أدركت أولاً أنه لا بد لاطرادها في التجربة من مبدأ ثابت؛ لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية، وأدركت ثانيًا أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبدًا إلى كمالها، وأدركت ثالثًا أن هذه المناهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن.

فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول، وأن الناقص محاكاته وتضاؤله، وأنه لا يمكن أن يكون المعقول الكامل الثابت قد حصل في النفس بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة، ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة، فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعها حاصلة في العقل عن موجودات مجردة ضروعية مثلها لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتمًا، فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، يدرك بالعقل الصرف، الماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل مفارقة للمادة بريئة عن الكون والفساد؛ الإنساز بالذات والعدالة بالذات، والكبر والصغر والجمال والخبر والشجر والفرس بالذات... وهلم جرا، فهي

⁽¹⁾ الجمهورية المواضع المذكورة، وفيدون ص 65 - 66 و74 - 75.

مبادئ و «مُثل» الوجود المحسوس والمعرفة جميعًا؛ ذلك أن الأجسام إنّا يتعين كل منها في نوعه «بمشاركة» جزء من المادة في مثال من هذه المُثل، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه، فالمثال هو الشيء بالدات والجسم هو شبح للمثال، والمثال غوذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أمردنا الكلام بدقة لمر نُسَمِّ الناس المحسوسة نازًا، بل قلنا: إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وإن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا، أما أن المثل مبادئ المعرفة أيضًا فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عُرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها، المثل معاييرنا الدائمة يحصل لنا العلم أولاً وبالذات بحصول صورها في العقل، فهي الموضوع الحقيقي للعلم، وعلة حكمنا على النسبي بالمطلق وعلى الناقص بالكامل وعلى التغير بالوجود (١١).

(ب) كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم؟

إن شيئًا من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير، فحينما تعرض لنا مسألة نقع في حيرة ونشعر بالجهل ثم يتبين لنا «ظن صادق» يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أيْ بجدل باطن أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم، وما علينا إلا أن نجرب الأمر في فتى لم يتلق الهندسة نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة، ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم ، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معاص في لم يلقنها لنا أحد، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة (2)، كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحمة الآلهة تشاهد «فيما وراء السماء» موجودات

⁽¹⁾ فيدون والحمهورية في المواصع المذكورة. وفيدون ص 78 و99 و101 و102

⁽²⁾ مينون ص 80 - 86.

«ليس لها لون ولا شكل» ثم ارتكبت إثمًا فهبطت إلى البدن، فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل (1) «فالعلم دكر والجهل نسيان»، وكما أنّ الإحساس الحاصر ينبّه في الذهن ما اقترن به في الماضي وما يشابهه أو يضاده، وكما أنّا نذكر صديقًا عند حرقية رسمه، فكذلك نذكر الخير بالذات بهناسبة الخيرات الجزئية، والمتساوي بالذات والجمال بالذات بهناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه، أما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالعقل الصرف(2).

(ج) هـذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس وُضعوا في كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة، فلا يستطيعون نهوضًا ولا مشيًا ولا تلفتًا، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم، ولمّا كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح فإنهم يتوهمونها أعيانًا، فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة في الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهام، ويستطيع أن ينظر إلى الأشباء نفسها، ثم إلى الشمس مصدر كل نور، فالكهف هو العالم المحسوس، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرثية في الماء الأنواع والأجناس والأشكال أي الأموم الدائمة في هذه الدنيا، والأشياء الحقيقية المثل، والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخبر أمرفع المثل ومصدم

⁽¹⁾ فيدروس ص 246 وما تعدها. وفيدون ص 72 وما بعدها.

⁽²⁾ فيدون ص 70 و77.

الوجود والكمال، فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاون المحسوس المتغير إلى غوذجه الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات (1).

(د) والآن كيف مت لأفلاطون هذه النظرية؟

لقد وصل إليها بالتفكير في المذاهب السابقة «فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلى في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققًا في موجودات مغايرة للمحسوسات وأسمى هذه الموجودات مثلًا، أما المشامركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوم يين؛ فإنهم كانوا يقولون: إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ، وقال: إن الأشياء تشارك في المثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة، غير أن الفيثاغوم بين لم يكونوا يجعنون الأعداد مفاصقة وإنما قالوا: إن الأشياء أعداد، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها⁽²⁾، ففطن أفلاطون إلى أنه لمَّا كان الكلى يغاير المحسوسات من حيث هي كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات»(3). فتحقق له بها موضوع للعلم وعلل صورية أو غاذج للمحسوسات، وتحقق له ما كان يرمى إليه أنبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخبر، وأنكساغوس بقوله بالعقــل والنظام والكمال، ثمر أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة ســابقة وأحال التوليد السقراطي تذكراً، فالقامئ يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب أفلاطون وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول والتغير والوجود.

⁽¹⁾ مفتتح المقالة السابعة في الجمهورية.

⁽²⁾ ولا أفلاطون في محاوراته الأولى ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء.

⁽³⁾ أرسطو ما بعد الطبيعة م1 ف 6 وم 13 ف 4 باختصار

 (هـ) ولم يكن أفلاطون غافلاً عن صعوبات نظريته فقد عاد إليها متحنها أن فرأى أن المنطق يقصى عليه أن يضع مثلاً للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها، ولكنه يقول: إنه كثيرًا ما تردد في وضع مثل للإنسان والنار والماء... وأنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحلــــ والوســخ، وما إلى ذلك من الأشياء الحقيرة، ثم ينتهي إلى أن هذا التردد إمّا يعرض له؛ لأنه بلحظ رأى الناس ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التي يرجو أز _ تستولى يومًا، وحينئذ فلن يشعر في نفسه احتقارًا لشيء، وينتقل إلى المشاركة، فيقول: إذا كانت أشياء عدة تشترك في مثال واحد، فإما أن يوجد المثال كله في كل واحد من هذه الأشياء، وهذا يعنر ﴿ أَنَ المثال متحقق كله في نفسه ومتحقق كله في كل واحد من الأشياء، أوْ __ مفارق لنفسه، وهذا خلف، وإما أنه يوجد مقسمًا في الأشياء المشاحركة فيه وحينئذ يفقد بساطته من جهة، ويلزمر القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب صغيرًا بالنسبة إلى كل الكبير، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيرًا بالنسبة إلى جزئه؛ أيْ إن الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه، وهذا خلف كذلك، ثمر إن الغاية من نظرية المثلب إمَّا هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها، ولكن هذه الوحدة ممتنعة؛ لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة؛ لتشابهها في هذه الصفة، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع للسبب نفسه كبيرًا آخر فوقها جميعًا وهكذا إلى غير نهاية، وليس يغني القول إن المثال تصور في العقل، وأنه من حيث هو كذلك مِكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شــيتًا من وحدته؛ فإن العقل إنَّا يتصور بالمثال شيئًا حقيقيًّا هو الماهية المشـــتركة بين كثيرين، وهذه الناحية المشتركة هي المثال فلم_ يتغير

⁽¹⁾ في محاورة بارمبيدس ص 130 - 133.

الموقف، أما إن قيل إن نسبة الجزئي إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل بل كنسبة الصورة إلى النموذج، أمكن الإجابة بأن النموذج في هذه الحالة يشبه الصورة، فيتعين أن بضع فوقها غوذجًا آخر يشتركان فيه.. وهكذا إلى ما لا نهاية... ولكنه يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل، وإنما يتطلب حلها عقلاً ممتائرا، أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل فلسنا ندري إلى أين نوجه الفكر: هل إلى التغير المتصل فيمتنع العلم.. أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك؟

إن المثل «نقطة ثابتة» فوق التغير تفسره، وعليها هي يقع العلم، ولكن...

(33) الجدل النازل

(أ)... ولكن العلم حكم بأن شيئًا ما هو كذا أو كذا، والمثل قائمة بأنفسها، فكيف عكن الحكم عليها، والحكم يعني أن شيئًا (الموضوع) مشارك في شيء (المحمول)؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض، أمر مشاركة كلها في كلها، أم بعضها مشامك في بعض دون بعض؟

الفرض الأول يرجع إلى مذهب بارمنيدس أي إلى السكون التام فيستحيل معه الحكم، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود فليس هناك حركة، وإذا لم يكن السكون مشاركًا في الوجود فليس هناك سكون، والفرض الثاني يرجع إلى موقف هرقليطس أي إلى الاختلاط العام والتغير المتصل فيستحيل معه الحكم كذلك، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون في حركة وأن الحركة في سكون، يبقى الغرض الثالث وهو الصحيح، والجدل هو الذي يتبين ملاءمة المثلب بعضها لبعض، وهو رأس العلوم يجعل العلم ممكنًا؛ لأنه يرى المثل مترتبة في أنواع وأجناس أي يرى بعضها مرتبطًا بالبعض بواسطة

111 ———

مثل أعلى وأعم، وهذه مرتبطة كذلك عثل أعلى وأعم، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعها هو الخير بالذات، ويرى مبادئ العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ «عدم التناقض» ومبدأ «العليّة»، الأول قانون الفكر بين بنفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج هي النتائج التي ينتهي إليها بروتاغوراس وأضرابه، ومبدأ العلية قانون التغير وهو على شكلين: مبدأ العلة الفاعلية والعلة الغائية، ويضع الجدل هذه العلاقات التغير وهو على شكلين: مبدأ العلة الفاعلية والعلة الغائية، ويضع الجدل هذه العلاقات في أحكام، فالحكم الذي يعني أن الشيء هو هو، وفي آن واحد شيء آخر «المحمول» يعني أن المثال الواحد يشاس في مثال آخر «وفي غيره» مع بقائه هو هو، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل، فإن أضاف مثالاً لمثال مشارك فيه كان صادقًا، وإن ألف مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذبًا(۱).

(ب) كيف محكن الحكم الكاذب أو الخطأ؟

إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجودًا، واللاوجود غير موجود، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول، كيف يمكن أن تتصوص النفس «بالمحمول» غير ما تتصور «بالموضوع» فلا تعلم ما تعلم أو تعلم ما لا تعلم ؟ شغلت المسألة أفلاطون فعالجها في «تيتياتوس» وعاد إليها في «السُفسطائي»، قال في المحاورة الأولى: ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس ومعنى سابق محفوظ في النفس، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس وبالعكس، فليس الخطأ معرفة كاذبة بل ذكرًا كاذبًا وتنافرًا بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية، ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين؛ مثل أن 11 = 7 + 5؟

⁽¹⁾ بارمىبدس والسوفسطائي في مواصع مختلفة. فيدون ص 103 - 105.

النفس تخطئ في احتياس أحد الطرفين من بين المعاني المحفوظة كما يخطئ الذي يتناول عامة من قفص وهو يطلب حمامة، ولكن أليس هذا عودًا إلى الصعوبة الأولى وهي أن النفس تعلم ما لا تعلم أو لا تعلم ما تعلم؟

وينتهي الحوار من غير حل ولا يحل الإشكال إلا في «السُفسطائي» فيهتدي أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعني ما هو نقيض الوجود وما هو لا وجود ما، وأز اللاوجود في الحكم هو من النوع الثاني؛ فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوي؛ أي نقصد وجودًا هو غير الكبير؛ فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجودية، وفي الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعًا من العلم. وقد كان لهذا التمييز اللاوجود شأن كبير، فإنه مهد السبيل لقول أرسطو: إن الوجود يطلق على بين معنيّى أنحاء عدة، ولحل إشكالات بارمنيدس.

(ج) كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها في أحكامر ؟ وبعبارة أخرى كيف يرتب المثل في أجناس وأنواع فيتصور العالم المعقول على حقيقته؟

بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها، وهذا هو الجدل النائرل، ووسيلته القسمة، فإن قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تنضاف إليه فتضيق ما صدقه، وتجعل فيه أقسامًا مختلفة لها أسماء مختلفة، وتشترك مع ذلك في معنى واحد⁽¹⁾، وللقسمة قواعد تتبع ومخاطر تجتنب: يجب أن تطابق طبيعة الشيء فلا تقسم إلا حيث تقتضي الطبيعة القسمة كما يجزأ الحيوان في مفاصله من غير تهشيم، ويجب أن تكون تامة فتستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة، ومن كل منهما صنفين أو ثلاثة حتى تنتهى إلى البسائط، أما ما

⁽¹⁾ الجمهورية ص 437

يتحرز منه فهو اعتباس المركب بسيطًا والعرضي جوهريًّا، والقسمة المثلى هي الثنائية كأن نقول: السياسة علم والعلم نظري وعملي، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى، والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرس، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى وهكذا حتى يتعين معنى السياسة (1، أو كأن نحاول تعريف السفسطائي فنمضي من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه (2)، فالقسمة تبدأ من اللامعين وتتدسج إلى التعيين أيْ إنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع، ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج؛ فالجدل النائيل منهج مكمل للجدل الصاعد وهو آمن منه وأكفل باستيعاب الأقسام جميعًا.

(د) هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون في المعرفة فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا:

أخذ الحد والاستقراء عن سـقراط وتعمق في تفسير الحكم ولكنه أقامه على مشاركة المثل بعضها في بعض وهي أغمض من مشاركة المحسوسات في المثل، واقترب من القياس بالقسمة الثنائية؛ فإنها عبائرة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أترسطو (50 - هـ)، ونظر في أصول المعرفة نظرًا دقيقًا عميقًا وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيدًا لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية بقوة إلى الفرق بين الجزئي والكبي والمحسوس والمعقول فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق، غير أنه في أواخر أيامه وفي دروسه الشفوية مال عن سقراط إلى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل وتابعه تلاميذه الأولون حتى

⁽¹⁾ السياسي ص 258 - 267.

⁽²⁾ الشفسطائي ص 218 - 231.

قال أرسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة: «لقد أصبحت الرياصيات عند فلاسفة العصى الحاضى كل الفلسفة ولو أنهم يقولون: إنها إنّا تدرس لأجل الباقي»(1) فكأنه في محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد أن يلغي المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل، وأن يرد الوجود كله أعدادًا ونسبًا عددية فيلغي الظن من المعرفة، ولا يستبقي غير العلم في شكله الرياضي، وسيظل هذا الهدف مطمح أنظام كثيرين من المفكرين، يكفى أن نذكر منهم ديكارت؛ لنَدُلً على شدة جاذبية هذه الوجهة.

115 —

⁽¹⁾ ما بعد الطبيعة م 1 ف 9 ص 992 عا س، 33 - 35، وانظر أيضًا عن هذه المرحلة الأخيرة المقالتين 13 و14 من الكتاب المذكور.

الفصل الثالث

الوجود

(34) الله

(أ) نظرية أفلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول وتخضع الأول للثاني، وقد قص حكاية حاله بإنراء العلم الطبيعي فقال ما

خلاصته (بلسان سقراط): لما كنت شابًا، كثيرًا ما قاسيت الأمَرَيْن في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء، وسمعت ذات يوم قاربًا يقرأ في كتاب لأنكساغورس «هو العقل الذي رتب الكل وهو علة الأشياء جميعًا» ففرحت لمثل هذه العلة وتناولت الكتاب بشغف، ولكني ألفيت صاحبه لا يضيف للعقل أي شأن في العلل الجزئية لنظام الأشياء، بل بالضد يذكر في هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول: إن سقراط في جميع أفعاله يفعل بعقله ثم يعلل جلوسي هنا - في السبجن- بحركات عظامي وعضلاتي، ويعلل حديثي بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه، ولا يُعنى بذكر العلل الحقة وهي: لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا عليً، ورأيت أنا أحسن؛ أي أقرب إلى العدالة، أن أتحمّل القصاص الذي فرضوه علىً، فقد بقيت في هذا المكان، ولولا ذلك لكانت عظامي وعضلاتي منذ خرمي طويل في

117 —

ميغاري أو في بويتيا؛ حيث كان قد حملها تصور آخر للأحسن، فتسمية مثل هذه الأشياء عللاً منتهى الضلالة، أما إن قيل: لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضي فهذا صحيح، وعلى ذلك فما هو علة حقًا شيء، وما بدونه لا تصير العلة علة شيء آخر (1). والعنة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، فإن شيئًا لا يمعل إلا إذا قصد به- إلى غاية، والغاية لا تتمثل إلا في العقل، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلي، ولمًا كان «الموجود الوحيد الكفيء للحصول عبى العقل هو النفس (2)، كانت العلل العاقلة نفوسًا تتحرك حركة ذاتية، وكانت المادة شرطًا لفعلها أو علم ثانوية خلوًا من العقل تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقًا، إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعًا وتوجهها إلى أغراضها (3)، والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعها منظورة (4)، فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهي؛ لاشتراكه في الروحية والعقل، ولكنه يعين فيه مراتب ويضع في قمته «الله».

(ب) يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين: وجهة الحركة ووجهة النظام، فمن الوجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع: حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى، وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست

118 -

⁽¹⁾ فيدون (ص 5 - 96)، (99 -ج)

⁽²⁾ ثيماوس (ص 46 - د).

⁽³⁾ انظر أيضًا القوابين م 10 ص 894 - 896

⁽⁴⁾ ثيماوس (ص 64 د).

الأخرى وهي طبيعية، فمنعه من أن يحرى بها على غير هدى $^{(1)}$. ومز $^{(1)}$ الوجهة الثانية يقول: إن العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا مكل أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال وفيما بين أجراء كل منها بالتفصيل نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صُنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد (2)، وعمة برهان أخر: فقد رأينا أفلاطون يضع المثل؛ لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدله هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال في «المأدبة»، ومثال الخير في «الجمهورية»، فقال عن الأول: إنه علة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل في جدله، لا يوصف؛ أيَّ لا يضاف إليه أيّ محمول؛ لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو⁽³⁾. وقال عـن الثانى: في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال الذي لا يدرك إلا بصعوبة، ولكننا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير، هو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ومِنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق يفوقهما جمالاً مهما يكن لهما من جمال، هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعلقه، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلبًا ولا يعين إيجابًا إلا بنوع من التمثيل الناقص، وكما أنّ الشمس تجعل المرئيات مرئية وتهبها الكوز_ والنمو والغذاء دون أن تكون هي شيئًا من ذلك فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفســه ليس ماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة. اعلم أن الخبر والشــمس ملكان: الواحد على العالم المعقول، والآخر على

ثيماوس (34 أ) و(43 - ب).

⁽²⁾ ثيماوس (ص 28 - أ)، (29 - أ).

⁽³⁾ المأدية ص 210 - 211.

العالم المحسوس⁽¹⁾، ومقصد أفلاطون واضح، هو أن التفسير النهائي للوجود هو «أن الخير رباط كل شيء وأساسه»⁽²⁾ من حيث إن العلة الحقة عاقلة، وإن العاقل يتوخى الخبر بالضرورة.

(ج) فالله حروح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كاملب بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صوحره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء⁽³⁾، وهو كله في حاضر مستمر، فإن أقسامر الزمان لا تلائمر إلا المحسوس، ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول: كان وسيكون، ندل على أننا نجهل طبيعته؛ إذ لا يلائمه سوى الحاضر⁽⁴⁾، وهو معنى بالعالم بخلاف ما يدعيه السُّفسطائيوز _ محتجين بنجاح الأشرار، فإن الله إن كان لا يُعني __ بسيرتنا؛ فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء؛ وهذا محال؛ وإما لأن السيرة الإنسانية أتفه عنده من أن تستحق عنايته؛ وهذا محال كذلك؛ لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها في المجموع فيُعنى بها، فهل يكون الله أقل علمًا من الإنسان؟! إن ساعة الأشراس آتية لا محالة، هذا عن الشي الخلقي، أما الشي الطبيعي فما هو في ذاته إلا نقص في في الوجود أو خير أقل؛ هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب، لم يرده الله بل سمح به فداءً للخير الفائض على العالم، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيرًا محضًا فيشابه مُوذِجه الدائم، هو إذن ناقص، ولكنه أحسن عالم ممكن، وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضًا بالقدم الذي يتفق مع الكليات، ونحن نرى الطبيب يراعي الـكل قبل الجزء، والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية ويرمى إلى أعظم كمال ممكن

⁽¹⁾ الجمهورية م 6 و7 في مواضع مختلفة وبالأخص ص 506 - 509

⁽²⁾ فيدون ص (99ح).

⁽³⁾ الجمهورية م 2 ص 379.

⁽⁴⁾ ثيماوس ص (537)

للكل فيصنع الجزء لأجل الكل لا الكل لأجل الجزء، كذلك حال الصانع الأكبر، فإن تذمر الإنسان فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معًا على مقتضى قوانين الكل، فوجود الله وكماله وعنايت حقائق لا ريب فيها، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء؛ لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة فهو إخلال بالنظام الاجتماعي، وقد ينكر المرء الله تمامًا، وقد يؤمن به وينكر عنايته، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته فيتوهم أنه يستطبع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النية الصالحة، والبدعة الثائثة أشنع من الثانية؛ لأن الإهانة فيها أعظم، والثانية أشنع من الأولى للسبب نفسه؛ فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به، وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشيًا. الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد (1).

(35) الطبيعة

(أ) لمّا أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام، انطق «ثيماوس» الفيثاغوري بقصة التكوين، وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين؛ لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية، وإنما آثر القصة على الحوار والخطاب؛ ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية، وأن العقل البشري لا يستطيع أن ينفذ

⁽¹⁾ القوابين م 10 هده المقالة مرجع مهم يقول فيه أفلاطون: إن للإلحد مصدرين كبيرين: الأول دعوى الطبيعيين أن العام وحزئياته بما فيها النفوس نتاج حركة العناصر المادية غير العاقبة، والآحر دعوى السُفسطئيين أن المبادئ الحلقبة وضعبة وأنه ليس هدك خير وشر بالذات، ثم يمضي في البرهنة على وجود الله، وعنايته، وعدالته وهو يذكر الآلهة بالجمع، وسنعرص لهذه المسألة فيما بعد.

إلى أغراض الله في الطبيعة؛ فليس أمامه إلا الظر _ والتشبيه ()، قال ثيماوس: كل ما يحــدث فهو يحدث بالضرورة عن علة، والعالم حادث قد «بدأ مــن طرف أول»؛ لأنه محسوس، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغيير والحدوث وله صانع، ولما كان الصانع خبرًا والخبر بربتًا من الحسد، فقد أمراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان؛ فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس؛ فصوم العالم كائنَّــا حيًّا عاقلاً لا على مثال شيء حادث بل على مثال «الحي بالذات»⁽²⁾ أجمل الأحياء المعقولة الحاوى في ذاته جميع هذه الأحياء، كما أنَّ العالم يحوى جميع الأحياء التي من نوعه، فالعالم واحد؛ لأن صانعه واحد ونموذجه واحد، وهو كل محدود ليس خاصجه ما يؤثر فيه ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض، وهو كروى؛ لأن الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور على نفسه في مكانه، أما نفسه فهي سابقة على الجسم صنعها الله «من الجوهر الإلهي البسـيط والجوهر الطبيعي المنقسم _ ومزاج من الاثنين»؛ فكانت غلاقًا مستديرًا للعالم تحويه من كل جانب، وتتحرك حركة دائرية وتحرل الباقى، وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، وتملك أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعام، وأما جسم العالم فلمّا شرع الله يركبه أخذ ناسًا ليجعله مرثيًّا، وترابًا ليجعله ملموسًا، ووضع الماء والهواء في الوسط⁽³⁾.

(ب) غير أن هذه العناص لمر تكن كذلك منذ البدء، وإنما كان العالم في الأصل «مادة مرخوة» أيْ غير معينة، غامضة لا تدمرك في ذاتها بلب بالاستدلال،

122

 ⁽¹⁾ ثبماوس ص (29ج) و(48ح د) و(59 د).

⁽²⁾ طبقً لبطرية المثل ولأن كن صابع إمّ يحتدي مثالًا.

⁽³⁾ ثيماوس ص (27 د)، (37ح).

كل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير أو المكان والمحل الذي تحصل فيه الصور المعيمة؛ لأنه إذا كان الأصل معينًا وكانت له صوحرة ذاتيـة فليس يفهم التغير الذاتي، وعلى ذلك فليست العناصر مادئ الأشياء؛ لأنها معينة من جهة، ولأنها مز ﴿ جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض، فيدلنا هذا التحول على أنها صوىر مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته، ألست ترى أن ما نسميه ماء ذا تكاثف صار ترابًا وحجارة، وإذا تخلخل صار هواءً وريحًا؛ وأن الهواء إذا اشتعل تحول نارًا؛ وأن النار إذا تقلصت وانطفأت عادت هواءً؛ وأن الهواء إذا تكاثف صاح سحابًا وضبابًا؛ وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماءً... وهكذا دواليك؟(1) هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية، تلك الحركات الست التي قلنا: إن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها، فاتحدت ذراتها، على حسب تشابهها في الشكل، وألفت العناصر الأربعة: النار مؤلفة من ذرات هرمية أيُّ ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم؛ لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفذها، والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه أيْ من هرمين، والماء من ذرات ذات عشرين وجهًا، والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة، وبعد أن تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناص أربعة -وهو أقصى ما تستطيع أز ي تبلغ إليه بذاتها- ظلت العناص مضطربة هوجاء «كما يكون الشيء وهو خلو من الإله» حتى عين الصانع لكل منها مكانه علم 🔃 ما ذكرناه ورتّب حركته⁽²⁾.

(ج) ثمر فكر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهًا بنموذجه، ولمّا كان النموذج حيًّا أبديًّا فقد اجتهد أن يجعل العالم أبديًّا، ولكن لا كأبدية النموذج فإنها ممتنعة على الكائز الحادث، فعُنى بصنع «صوحرة متحركة للأبدية الثابتة»

⁽¹⁾ ثيماوس ص48 - 57.

⁽²⁾ ثيماوس ص 52 57

فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول ولم تكن من قبل، ورأى الصانع أن خبر مقياس للزمان حركات الكواكب، فأخذ نارًا وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة وجعلب لكل منها نفسًا تحركه وتدبره، ولمّا كان مبدأ التدبير إلهيًّا بالضرورة فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية؛ إلا أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه فكانت أدنى منها مرتبة ولكنها إلهيّة مثلها عاقلة خالدة يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها -وكان أفلاطون قد ذهب إلى هذا الرأي في المقالة العاشرة من «الجمهومرية» - بل من خيرية الصانع تأبي عليه أن يعدم أحسن ما صنع (١).

(د) ثم اتخذ منها أعوانًا تصنع نفوس الأحياء المائتين، وإنما مست الحاجة إلى هذه النفوس لتتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نائرلة من أمرفع الصور إلى أدناها، وليكون العالم كدًّ حقًا، وإنما وكل أمر صنعها إلى نفوس الكواكب؛ لأن كل صانع يصنع ما يماثله، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوسًا إلهيئة فلا يكون هناك التفاوت المطلوب، أخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثاني والثالث وصنع مزيجًا قسمه على الكواكب وكنف آلهتها أن تنزله أجزاء في أجسام مهيأة لقبوله وأن تضم إليه نفسين مائتتين: إحداهما انفعالية والأخرى غذائية، أما الانفعالية فغضبية وشهوانية تحس مائتتين: إحداهما انفعالية والأخرى غذائية، أما الانفعالية فغضبية وشهوانية تحس اللذة والألم والخوف والوجود والإقدام والشهوة والرجاء يضعونها في أعلى الصدير بين العنق والحجاب لكيلا تدنس النفس الخالدة المستقرة في الرأس، وأما الغذائية فيضعونها في أسفل الحجاب، فصنع الآلهة الرجل كاملاً بقدي ما تسمح طبيعته، والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد، بعد انحلال هذا المركب، إلى الكوكب والذي هبط منه ويقضي هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب، أما النفس

ثيماوس ص 37 39.

الشريرة فتولد ثانية امرأة، فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثالثة حيوانًا شبيهًا بخطيئتها وهكذا بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل على الشهوة وتصعد السلم فترجع رجلاً صالحًا، ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالدواب فالرحافات فالديدان فالأحياء المائية، أوجدتها الخطيئة والجهالة نائرلة بها نحو الأرض درجة فدرجة، «وهكذا كان الأحياء في ذللث الزمان، واليوم أيضًا، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون أو يخسرون من العقل»(1) وأراد الآلهة أن يلطفوا أثر الحرارة والهواء في الإنسان، مع ضروص تهما له، وأز يوفروا له الغذاء، فمزجوا جوهرًا مماثلاً لجوهر الإنسان بكيفيات أخرى، وأوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هي الأشجار والنباتات والبذور تحيا بنفس غذائية، وليست هذه النفس عاقلة؛ ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة فهي منفعلة وليست فاعلة؛ إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسمًا مثبتًا في الأرض(2).

(هـ) هذه خلاصة حديث ثيماوس في مواضعه الفلسفية، وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية وملكته التنسيقية؛ فقد أخذ بالعقل الذي قال به أنكساغورس وبين عيب المذهب الآلي وأقام الغائية على أساس متين، ثمر استبقى الآلية في الكليات والجزئيات حتى في الظواهر الحيوية كالاغتذاء وحركة الدمر والتنفس والشيخوخة والموت⁽³⁾، وصور الأجسام جميعًا، حية وغير حية، مركبة من العناصر نفسها متمشية على نفسس القوانين لا يميزه في ذلك من ديمقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج فتحققها هي بوسائلها الخاصة أي بحركة تللث المثلثات

⁽¹⁾ ثيماوس ص (69 - ج)، (71 - أ)، (90 - هــ)، (91 - د)، (92ج)، وأيضًا فيدون ص (80 هـ)، (82 ج)

⁽²⁾ ثيماوس ص 77.

⁽³⁾ ثيماوس ص 77 - 82 وعيرها

والأشكال الهندسية التي للعناص، وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإيليين -وبالأخص عن أكسانوفان - فجعله واحدًا كرويًا متناهيًا حيًّا عاقلًا، ولكنه استبقاه حادثًا متغيرًا، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول، ونبذ رأي الطبيعيين في الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة «كل ما هو سماوي فهو إلهي» وأقامها على افتقار الحركة الدائرية لمحرك عاقل، فوهر بها حلقات في سلسلة الموجودات الروحية وأمكنة لخلود النفوس للإنسانية، وأخذ التناسخ عن الفيثاغوريين، ومع أنه أضاف الإحساس للنبات فقد قصى التناسخ على الحيوان، وكانوا محدونه إلى جميع الأحياء، وبني عليه فكرته الغريبة في التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعًا للخطيئة ونقص العقل، فكان أمينًا لمبدئه «إن النقص تضاؤل الكمال».

(و) تبقى مسألتان؛ إحداهما: ما معنى حدوث العالم في القصة؟ والأخرى: ما هي بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة؟!

أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية، حتى لقد قال أرسطو: «إن الأقدمين جميعًا ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم، أما هو فقد جعله حادثًا؛ إذ قال: إنه وُجد مع السماء، وإن السماء حادثة» (١). وقد مر بنا ذلك و رأيناه يضع دورًا خاضعًا للآلية البحتة قبل تدخل الصانع، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة، وإذا اعتبرنا قوله: إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضًا، وأن العالم حادث مادة وصورة، فأخذنا عبارته «العالم وُلد وبدأ من طرف أول» بحرفيتها، على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الاتباع قد عارضوا أسسطو في إجرائه

⁽¹⁾ السماع الطبيعي م8 ف1 ص 251ع ب س 14 - 19.

الكلام على ظاهره، وقالوا: إن «ثيماوس» قصة، وإن للقصة عند أفلاطون حكمًا غير حكم المحوار والخطاب، وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئًا في الزمان، ومن قوله: «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط، والحق أن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان، ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال، ولكنها جميعًا ناطقة بأن النظام من الله، وهذا كافٍ لإقامة المذهب الروحي.

(ز) ولكن ما الله عند أفلاطون؟ فقد قيل من ناحية: إن إسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول إن الصانع ليس شخصًا قامًا بذاته، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة، والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في «القوانين» الوجود وهي ليست قصة، وقيل من ناحية أخرى: إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي: المثل ومثال الخير ومثال الجمال، والصانع والنموذج الحي بالذات، والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية، وآلهة الكواكب، وآلهة الأولمب والجن (1)، فأين الله بين هـؤلاء؟ وكيف وحدنا الصانع ومثال الخير ومثال الجمال، ولم يقرب أفلاطون بينهم، بل تركهم متفرقين؟

مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ «الله» و«الإلهي» في لغته، وهو يقصد «مبدأ التدبير» متمايزًا من المادة كل التمايز، فحيثما وُجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أي الروحية ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب -وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحًا وبشوع من التهكم الظاهر مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط، أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء، فهم من جهة موضوعون على

⁽¹⁾ الحن عنده وسط وواسطة بين الآلهة والنشر متصفون دلحكمة والخير

قدم المساواة كل في قمة بوع، أو مقولة: «الصابع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أول المثل وحاويها جميعًا، وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض: الصانع خير ومثال الخير مصدر المثل والنموذج محلها، وكلهم جميل وكلهم أجمل الموجودات، فالله الصانع من حيث هو علمة فاعلية تطبع صور المثل في المادة «على نحو يصعب وصف»، وهو النموذج من حيث هو علمة غائية تحب حيث هو علمة غوذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علم غائية تحب وتطلب، هي صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجهًا لوضع المذهب الروحي ضد الطبيعيين والسُفسطائيين ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد، فلما أحل الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد «الواحد بالذات».

(36) النفس الإنسانية

(أ) رأينا نظرية المثل تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن من حيث إن هذه المثل ليست متحققة في التجربة بما هي مثل ولا مكتسبة بالحواس؛ فلا بد من قوة روحية تعقلها أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها في عالم يماثلها، وحرأينا تفسير الحركة يرجع إلى مبدأ غير مادي يتحرك بذاته ويحرك المادة، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال وعلى كل جسم بالخصوص.. إذن فللإنسان نفس ، قد يقول قائل: ما النفس إلا توافق العناص المؤلفة للبدن وليس لها وجود ذاتي وإنما هي كالنغم بالإضافة إلى الآلة والأوتاح ، ولكن التوافق والنغم نتيجة والنتيجة لا تباين المقدمات والنفس تدبر البدن وتتحكم في الأعضاء وتقاوم البدن بالإحرادة متى كانت

فيدون ص 85 86. وانظر ما ذكرته في عدد 13 (ح).

حكيمة ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائعه فليست نعمًا ولكنها الموسيقي الخفي الذي يحدث النغم (١١)، وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة.

(ب) على أن رأي أفلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض، ففي المحاورة الواحدة «فيدون» يحد النفس تائمة بأنها فكر خالص، وطورا بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون أن يبين المتباط هاتين الخاصتين، ولا أيهما الأساسية، كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم، فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز فيقول: إن الإنسان النفس، وإن الجسم آلة، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي -الفكر- ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه، وأنها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه (2) دون أن يبين ماهية هذا التفاعل، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم (3) وقيام الشعور والإدراك في بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم (3) وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين، وفي الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة: الإدراك والغضب والشهوة، ويسأل:

هل يفعل الإنسان بمبادى ثلاثة مختلفة، أم أن مبدأ واحدًا بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيقرس أن المبادئ عدة؛ لأن شيئًا ما لا يُحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه فيجب أن غير في النفس جرءًا ناطقًا

⁽¹⁾ فيدون ص92 95.

⁽²⁾ فيدون ص64 - 66.

⁽³⁾ ثيماوس ص82 89

وجزءًا غير ناطق لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه، ولنفس السبب يجب أن نميز في الجزء غير البطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة: الغضب متوسط بين الشهوة والعقل، ينحاز تارة إلى هذا وطورًا إلى تلك، ولكنه يثور بالطبع للعدالة، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق؛ لذلك كثيرًا ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ويعينه على تحقيق الحكمة فيها هو خلو من العقل والحكمة (1)، وهذا كلام لا غبار عليه إذا أمريد به تمييز قوى ثلاث في النفس الواحدة، ولكنا رأينا أفلاطون في «ثيماوس» يضع في الإنسان ثلاث نفوس ويعين لكل منها محلاً في الجسم فيزيد إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفس في حياتها السماوية النوفيق بين النفوس الثلاث، وبينما هو في «فيدروس» يشبّه النفس في حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة، الحوذي فيها العقل، والجوادان الإمرادة والشهوة الأمرضية والوظائف في «ثيماوس» يشعر أن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأمرضية والوظائف البدنية.

(ج) وقد اختص أفلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته، ذكرها في جميع كتبه وخصص لها «فيدون» وكان يحس إحساسًا قويًا بخطورتها ووجوب بحثها، ونحن نجد في «فيدون» ثلاثة أدلة على خلود النفس: يبدأ أفلاطون بأسهلها تناولاً وهو التناسخ، وتداول الأجيال البشرية، تلك العقيدة القديمة الأربيقة الفيثاغورية، فيقول: إذا كان صحيحًا أن النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر كانت قد ذهبت إليه بعد موت سابق وأن الأحياء يُبعثون من الأموات، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم، ولكن هذا تسليم برأي متواتر لا تدليل؛ لذلك يحاول حربط هذا الرأي بقضية كبرى

⁽¹⁾ الجمهورية م4 ص 436 - 440.

⁽²⁾ ص 246

واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول. إذا نظرنا في التغير بالإجمال. -وهو قانون العالم المحسوس- وجدناه تبادلاً دائرًا بين الأضداد يتولد الأكبر من الأصغر والأحسن من الأسوأ وبالعكــس، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تُبعث من الموت، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون المطلق، وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة وستبقى بعد الموت، ويتأيد هذا الدليل من ناحية أخرى 🤍 : ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل، وبعثًا من نوع آخر هو تذكر المُثل بعد نسيانها، فإذا كانت_ النفس قد عرفت المثــل قبل هبوطها إلى الأرض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت⁽¹⁾. والدليل الثاني يدور على تعقل المثل: فإن هذه بسيطة ومن ثَمَّ فهي ثابتة؛ إذ إن المركب هو الذي ينحل إلى بسائطه ويتحول، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال، فلا بد أن تكون النفس التي تعقل المثل شبيهة بها على حسب القول القديم. «الشبيه يدرك الشبيه» وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة (2). «ويسكت سقراط ويسكت الجميع وبعد هنيهة يقول سيمياس: إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جدًا في هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل فيجب إما الاستيثاق من الحق، وإما -إن امتنع ذلك- استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به في اجتيام الحياة كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب، ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وآمَن؛ أعنى إلى وحي إلهي» (ص 85).

ويقول قابس: إن كل ما يلزم من الدليل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة، ومن الثاني أنها شبيهة بالمثلب، فمن هذين الوجهين

⁽¹⁾ ص 70 - 77.

 ⁽²⁾ ص 78 - 84. وهدا الدليل وارد في «الجمهورية» بفرعين النفس بسيطة لا تنحل بانحلال الجسم.
 النفس تعقل المُثل الدائمة فهى دائمة مثلها (م10 ص608 وما بعدها).

لا تتنافى خصائصها مع البقاء، أما البقاء نفسه فلم يقم الدليل عليه؛ إذ من يدرينا؟ لعل النفس تعنى بتلاثي قوتها بعد أن تكون تقمصت أجسامًا عدة (1)، هنا يلجأ أفلاطون إلى نظريته في المشاركة ويقدم دليلاً ثالثاً فيقول: لما كانت النفس حياة فهي مشاركة في الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع، وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها؛ فالنفس لا تقبل الموت (2). فيقتنع قابس ويعلن سيمياس أنه مقتنع أيضًا إلا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشري يضطره لبعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها، فيسلم له سقراط بحقه في هذا التحفظ ويزيد قائلاً؛ بل إن المقدمات نفسها مفتقرة لبحث أوكد (3).

(د) وإذا رُحنا نحن نقوًم أدلته وغتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الأول يسلم بالدور تسليمًا، فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعي أن الضد يخرج من الضد وكلامه يدل فقط على أن الضد لا ينقلب إلى ضده حتى يتلاشى أولاً كالحار والبارد أو يكسب أو يخسر شيئًا كالصغير يصير كبيرًا وبالعكس، أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات فقد نجردها من الجزئيات على مذهب أرسطو، وأما أن النفس حياة وحركة ف لا يدل قطعًا على بقاء النفوس إلا إذا صح أن الحركة والحياة أن النفس ما أو أن مشاركتها في الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشامىكات

⁽¹⁾ ص 86 - 88.

⁽²⁾ ص 105 - 107. وفي «القوائين» (م10 ص895 - 896) يعرض دليلًا مستمدًا من تعريف النفس بأنها منذأ متحرك بذاته محرك لبجسم فيقول من ناحية إن ما يتحرك بذاته فهو حالد من حيث إنه لا يوحد فيه ولا في غيره ما يوقف حركته، ومن ناحية أحرى: النفوس علة الحركات الطبيعية فهي باقية إد لو كانت تنتهي لانتهت الطبيعة أيضً، فنعود إلى الدليل الأول في «فيدون». وفي «فيدروس» ص 245 كلام قريب من هذا

⁽³⁾ ص107 (أ ب)

أو أن بقاء العالم قضية ضرورية، يبقى تعقل المثل وهو الدليل الأقوى فيما نرى؛ فإنه ينظر للنفس في ذاتها لا بالإضافة للجسم وللطبيعة ويراها روحية تدرك الروحيات وتتوق إليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تمامًا إلا بخلاصها مـن المادة في عالم روحي مثلها: وهذا لب عقيدة أفلاطون، وما عداه محاولة لتوكيدها. وسواء أفلحت هذه المحاولة أمر أخفقت فالعقيدة ثابتة «يدافع عنها بشدة» (1) هي ثابتة من مذهبه بأكمله؛ إذ يستحيل على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة وبطلان الحياة الإنسانية، وكيف لا نعجب بهذا الرجاء وهذا الشـوق إلى السـماء وهذا الأسف الرائع؛ لأن وحيًّا إلهيًّا لم ينزل ليُحيل الرجاء الجميل يقينًا وطيدًا؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب: هي التناسخ، وقد كان في وسع أفلاطون أن يحوها وهو القائل: «إن النفس الحيوانية التر للم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم في جسد إنساني»⁽²⁾ فكيف تقوم _ نفس إنسانية في جسم حيواني؟ نحن نعلم _ أن التناســخ ركن من أركان مذهبه (34 - أ، 36 - ج) ولكن كان في وسعه أن يضع نفسًا للمرأة ونفوسًا حيوانية مترتبة بترتب الأنواع -كما وضع نفسًا نباتية- وأن يحصر التناسخ في دائرة النوع، الخيال هو الذي طغى هنا على المنطق، ويغتفر لأفلاطون أنه كان يصدر عن وجوب التكافؤ بين العمل والجزاء وإمانه بالعدالة الإلهية.

^{(1) «}فيدون» ص63 (ح).

⁽²⁾ فيدروس ص249 (ب، ج).

القصل الرابع

الأخلاق

(37) القانون الخلقى والطبيعة

(أ) لمّا كان أفلاطون قد ميز بين العقلب والحس والنفس والنفس والجسم؛ فقد ميز في الأخلاق بين اللذة والألم من جهة، والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى، وكما أنّه حارب الحسين

في المعرفة، والآليين في الطبيعة؛ فقد أعلن الحرب على السُفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة، عرض نظريتهم في أقوى صورها وأبعد نتائجها ثم فندها تفنيدًا (1) قانوا: إن القانون الخلقي الذي يخشاه الناس إنّا هو من وضع الناس كالقانون المدني لا من وضع الطبيعة، بل إن الطبيعة تعارضه وتأباه: فبحسب الطبيعة الأمر الأقبح هو الأخسر، والأخسر تحمل الظلم، وبحسب القانون ارتكاب الظلم هو الأخسر الأقبح، ولقد نشأ هذا التباين من أن القانون سَنْه الضعفا، والسواد الأعظم بالإضافة إلى مصلحتهم الخاصة، فقصدوا إلى تخويف الأقوياء وصدهم عن التفوق عليهم، وذهبوا إلى أن الظلم يقوم بالذات في إرادة التسامي على الآخرين، ولكن الطبيعة تقدم الدليل على أن العدالة الصحيحة تقضي بأن يتفوق الأحسن الأقدر، فترينا أن هذا هو الواقع في كل موطن: في الحيوان والإنسان، في الأسر

135 ———

⁽¹⁾ انظر في «غورعياس» القسم الثالث بأكمله، وفي «الحمهورية» م1 و2 و9

والمدن، وأن علامة العدالة سيادة القوي على الضعيف، وإذعان الضعيف لهذه السيادة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى الكل يطلب السعادة، فكيف يستطيع أن يعيش سعيدًا من يخضع لأي شيء كان قانونًا أم إنسانًا؟ ألا إن العدالة والفضيلة والسعادة على حسب الطبيعة أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات ثم يستخدم ذكاءه وشجاعته لإرضائها مهما تبلغ من قوة، مع تظاهره بالصلاح لإسكات العامة والانتفاع بحسب الصيت، ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوي؛ لذلك ترى العامة تعنف الذين تعجز عن مجاراتهم لتخفي بهذا التعنيف ضعفها وخجلها من هذا الضعف، وتعلن أن الإسراف عيب، محاولةً أن تستعبد من ميزته الطبيعة من الرجال، وتشيد بالعفة لقصورها عن إرضاء شهواتها الإرضاء التامر، وبالعدالة لجبنها وقعودها عن عظائم الأمور، ولو صح ما تقول من أن السعادة في الخلو من الحاجات والرغائب لوجب أن نعتبر الأحجاس والأموات سعداء.

(ب) هذي دعاوى السُفسطائيين، فلنسالهم أولاً: أليس يتفق مع الطبيعة أن الكثرة أقدى من الفرد؟ فإن كانت الكثرة هي التي فرضت القانون فهي الأحسن من حيث إنها الأقدى وقوانينها حسنة حسب الطبيعة؛ لأنها قوانين الأقدر، وإن كانت ترى أن العدالة تقوم بالمساواة وأن الظلم أقبح من الانظلام فرأيها مطابق للطبيعة، وإذن فلا تعارض بن الطبيعة والقانون. ولنسالهم ثانيًا: من هو الأحسن الأقدر الذي يتمدحون به؟ وهل هاتان الصفتان متلانرمتان أم يمكن أن يكون إنسان حسنًا ضعيفًا معًا، قويًّا صديقًا معًا؟! مهما نقلب المسألة فلا محيص من التسليم بأن الأحسن هو الأحكم في عمله، أيًّا كان هذا العمل، وأن الحكيم بالإجمال هو الملتزم جادة القصد والاعتدال، والحكيم في السياسة على الخصوص هو الذي يحقق في نفسه هذا الاعتدال، والحكيم في السياسة على الخصوص هو الذي يحقق في نفسه هذا الاعتدال، ويضبط شهواته قبل أن يحكم الأخرين، وإلا ساءت حاله

وحالهم حميعًا، ولنتصور رحلهم الأقوى الذي يقيمونه مثلاً أعلى وقد بلغ إلى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس ولا تشتهي نفسه شيئًا حتى تنال من اللذات أصنافًا، هل هو سعيد؟ كلا، بل إن حياته مخيفة تعسة فإن جزء النفس الذي تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد ولكنه يميل بالطبع إلى الإسراف، ولمّا كان الاشتهاء ألما من الحرمان كان إنهاء الشهوات لأجل إرضائها عبارة عن تعهد آلام في النفس لا تهدأ، وكانت حياة الشهوة موتًا متكرسًا، مثلها مثل الدنّ المثقوب تصب فيه في هذا الأجرب لا يفتأ يحسس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضي حياته في هذا العذاب، أو مثل مدينة رعاعها هائجة مائجة، أو مثل مسخ متعدد الرؤوس، وسبع جائع تمزقه الشهوات وتتغذى بلحمه ودمه وهو لا يملك فكاكًا بعد أن ارتمى بين أبديها عبدًا وضحية، هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس ولا ترضى بعد أن ارتمى بين أبديها عبدًا وضحية، هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس ولا ترضى بعد أن ارتمى بين أبديها عبدًا وضحية، هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس ولا ترضى بعدمها أشقى الدول.

(ج) فلا تقل: إن السعادة تقوم في الشهوة القوية وفي اللذة بالإطلاق، ولكن قل:

إن الإنسان أسعد في النظام منه في الإسراف، ولو اتبعنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن نضبط الحساب لوجدنا أن الحياة الفاضلة هي أيضًا ألذ حياة، تمتائى بخفة الانفعال وضعف اللذة والألم، ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم، في حين أن الألم أغلب وأدوم في حياة الرذيلة، فالقائلون باللذة لا يقدرون مرمى قولهم ولا يدرون ما يريدون؛ يطلبون السعادة وفق الطبيعة، فتنكل بهم الطبيعة شر تنكيل، وتؤيد القانون الذي يسخرون منه، وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها، وهي تضطر الناظر في السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة، وأن يحكم على الأولى بالثانية،

فيقر أن من اللذات ما هو حس، أيْ نافع، وما هو حرديء، أيْ ضار، وأن من الآلامر ما هو حسن نافع كتعاطي الدواء وتحمل العلاج، وما هو رديء ضار، وأن اللذات والآلامر الحسنة هي التي تجتنب، وأن النافع ما يجلب الخير، والضار ما يحلب الشر، والمنفعة التي توسم بالخير هي التي تكمل الشيء وفق حقيقة هذا الشيء، والضرر الذي يوسم بالشر هو الذي ينتقص الشيء أو يقضي عليه، فإن كل شيء إنما يقوم بالنظام والتناسب فإذا اختل النظام فقد الشيء قيمته وفضيلته.

إن الذين نسميهم أخيامًا وأشرارًا يحسون اللذة والألم على السواء فليس الأخيام، أخيارًا باللذة بل بالخير، وليس الأشرام أشرارًا بالألم بل بالشر، وكما أنَّ الكيفية التي تحدث في الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة، فإن النظام والتناسب في النفس يسميان القانون والفضيلة.

(38) الفضيلة

(أ) الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث: الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق، والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرًا، ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم، والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها؛ فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها، وانقادت لها الغضبية، ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتتشرفان بخدمتها لما خرجتا من دائرة المنفعة إلى دائرة المضيلة؛ إذ «ما الهرب من لذة لنيل أعظم سوى عفة مصدرها الشره، وما خوض الخطر للجتناب خطر آخر سوى شجاعة مصدرها الخوف، ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التي تستبدل لذات بلذات وأحزانًا بأحزان ومخاوف بمخاوف كما تستبدل قطعة من

النقد بأخرى؛ فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة، بها نشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل، أما الفضيلة الخالية من الحكمة والناشئة عن التوفيق بين الشهوات فهي فضيلة عبدة»⁽¹⁾. فالفضيلة إذن من جنس العقل والنفس ولا يسوغ أن ندكرها إلا بالإضافة إليهما، والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها أو منفعتها بل من هذه الإضافة، ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة.

(ب) وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للغضبية، والغضبية للعقل، تحقق في النفس النظام والتناسب، ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء كل شيء حقه، فليست العدالة عنده فضيلة خاصة لكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة، أما العدالـة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد، فإن الرجل الصالح ف نفسه صالح بالضرورة في معاملاته والعكس بالعكس، بل إن العدالة تستتبع الإحسان تامًا شاملاً، فلا نحدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء؛ لأن الإساءة إساءة للنفس أولاً، فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ويزيد الشرير شرًا فتنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين وهذا خلف، استمع إلى سقراط يتحدو _ السُفسطائيين، ويقلب آيتهم رأسًا على عقب؛ حيث يقول: «أنا لا أبتغر _ ارتكاب الظلم ولا تحمّله، ولكن إذا وجب الاختيار فأنا اختار الثاني». ويقول: «أنا أنكر أن يكون منتهى العاس أن أصفع ظلمًا أو أن تُقطع أعضائي أو أن أسلب مالي، وأدعي أن العار يلحق المعتدي وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته»(2).

^{(1) «}فيدون» ص68 ط9 باحتصار

^{(2) «}غورغياس» ص506 - 508 وغيرها.

(ج) وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشئون هذه الحياة؛ لأن العدالة خير النفس، والنفس أسـم _ وأبقى من الدنيويات جميعًا؛ فقــد تنزل بالعادل المصائب ويُتهم كذبًا ويُجلد ويُعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على صليب وهو سعيد بعدالته، أمّا الطاغية الذي يبكل بالناس، وأمّا السياسي الذي يوقع بخصومه، فكلاهما شقى جدير بالرثاء؛ لأن الظلم أعظم الشرور، وليست المسألة بيننا وبين السُفسطائيين إن كان الظالم منتصرًا دامًّا أم غير منتصى ولكن إن كان سعيدًا أمر شقيًّا، وقد أوم دنا لها حلاً ولما خاطبناهم بلغتهم وجادلناهم من وجهتهم فبينا أنه تعس معذب في جسمه وشـعوره، والآن وقد عرفنا النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جدلاً بأنه موفق هانئ في ظلمه ونؤكد مع ذلك أنه شقى غاية الشقاء؛ لأنه ظالم ، وأن العادل سعيد؛ لأنه عادل، بل نتحداهم مرة أخرى ونذهب إلى أن الظالم أشقى إن لم يُكفِّر عن آثامه، ومعنى التكفير تحمّــل القصاص العادل، وكل ما هو عادل فهــو جميل فتحمل القصاص جميل، وهو خير يستقيم به النظام وتخلص به النفس من شيها الذي هو أعظم الشرور؛ لأنه شي النفس، وكما أنَّ علاج الطبيب مفيد ولم يكن مستحبًّا وأن السعادة الكبري للجسم ِ ألَّا يُمرض أبدًا ويليها أن يشفيه الطب إذا مرض، فإن أسعد الناس البرىء من الشر ويليه الذي يشفي من شره، أما الذي يحتفظ بشره فأشقى الناس لا يدري أن مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئًا مذكورًا بالقياس إلى مصاحبة النفس المريضة، وكما أنَّ المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل الكي والشق، كذلك يجب على الخاطئ أن يسعى إلى القاضي بنفسه فيعترف بخطيئته ولا يكتمها في صدره، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه، فإن استحق الجلد قدم حسمه للسوط أو استحق الغرامة أداها أو النفي حرحل عن وطنه أو الموت تجرعه، فإن التكفير أفضل الخرات بعد البر.

«هذي حقائق قائمة على أدلة مز_ حديد ومـاس» مَن يعلمها بأدلتهـا ومراميها

يأتِ الخير حتمًا من حيث إن الإنسان يطلب الخير بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر السر مع علمه بالخير علمًا صحيحًا، أما الذي يعلم الخير ويأتي الشر فعلمه ناقص وحقيقته أنه «ظن» قلق عارٍ من الأصول والنتائج لا يقوى على إغراء اللذة والمنفعة 1، فالفضيلة علم والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير يعرف ما يجب أن يُفعل في كل حالة؛ لأن نظره شاخص داعًا إلى الخير المطلق، فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقيثاري لتعلم العزف على القيثارة، أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقي واغترار بالخير الزائف(2).

(39) الأخلاق والجدل الصاعد

(أ) كل هـذا الحواس وكل هذا الجهد في إقامة الأخلاق اضطر إليهما أفلاطون لمحاربة جهل السُفسطائيين، ولكنه سلك طريقًا آخر مُعَبَّدًا هيئنًا هو طريق الجدل: فإن للإرادة جدلها كما أنّ للعقل جدله، طريقان متوازيان يقطعان المراحل نفسها ويتقابلان عند الغاية نفسها في اللانهاية... غاية تتلاشى دونها الغايات وتسقط الاعتراضات وتستقر عندها النفس في غبطة ليس بعدها غبطة، فلنَسِن إذن وراء أفلاطون نرّ أن الحياة الحكيمة هي المطلب الحقيقي للنفس، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها؛ ذلك أننا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبدًا هي الحب، والحب اشتهاء صادر عن الحرمان؛ إذ ما من أحد يشتهي ما هو حاصل له، هو قلق دائم وشوق إلى الخير أيْ إلى ما شأنه أن يعوض من الحرمان وجودًا فيملاً فراغ النفس، فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير هو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان الخير في الخير الخير في الخير في الخير في الخير في الخير المير المير في المير المير في المير في المير في المير في المير في المير

⁽¹⁾ بهذا التمييز بين العمم والظن أراد أفلاطون أن يصحح موقف سقراط (26 - ج).

^{(2) «}غورغياس»، و«الجمهورية» م1 و2 في مواضع مختلفة.

حصولاً دامًا، هو جهد الكائن الفاني في سبيل الخلود، فإن اشتهاء الخلود متحد باشتهاء الخر وليس يعقل أن يطلب الخر إلى أجل.

(ب) ويتجه الحب، أول ما يتجه، إلى جمال الأجسام والأشكال، عند هذا الجمال يقف الأكثرون ظابين أنه الغاية، ولكز ﴿ النفس الحكيمة تدرك أنــه زائف زائل لا يبرد شوقها ولا ينضب معين حبها، فتجاور هذا الوهم، وتدم ك أن الجمال المتحقق في جسم هو أخ للجمال المتحقق في سائر الأجسام، وأن الجمالات الجسمية أشباه بعيدة لجمال واحد بعينه يحويها في وحدته هو مثال الجمال المحسوس فتخلص النفس __ من التعلق بواحد وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسى أينما تألق لعينيها، ثم تدرك أن ما تحب في الأجسام إنَّما هي صفاتها، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدس حياتها، فترتفع من المعلول إلى العلة وتنفذ إلى النفس، تنفذ إليها مهما كان غلافها دميمًا لعلمها أن النفس جميلة في ذاتها فتتعلق بها، ثم تعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد هو الجمال المعنوي، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون، فإلى جمال العلوم النظرية، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله، فتقف متأملة وتتهيأ بهذا التأمل إلى مشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق وغير الفاني، لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال، الجمال بالذات الذي يحَبّ لذاته، من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه، إن ما يعطى قيمة لهذه الحياة إمًّا هي مشاهدة الجمال السرمدي _ نقيًّا لا تشوبه شائبة، بسيطًا لا تغطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء. هذى _ مراحل الحب يقطعها في البحث عن ضالته وشفاء لغليله فهو واسطة ومساعد يحفز النفس إلى الكمال، ويهيج فيها الذكري القديمة: ذكري المثل والحياة السماوية الأولى، ذكرى _ الفردوس المفقود تحن إليه بكل جوارحها، فالمحب الحقيقي الكامل -الأفلاطوني- هو الفيلسوفي. يزدري الجمال الزائل الذي عِلاَ النفس جنونًا؛ ليتعلق بالجمال الدائم⁽¹⁾.

^{(1) «}المأدنة» ص201، (هـ)، 212 (ح).

(ج) انظر الآن إلى أفلاطون يصوص هذا المحب الكامل والحكيم العادل مرجلاً حيًّا يشعر ويعقل ويتكلم: هذا الرجل هو سقراط في سجنه وقد دنا أجله، ليس يكفي القول في وصف حاله أنه لا يخشى الموت أو أنه ينتظره بشـجاعة فهو مغتبط به أشد اغتباط، هو يعلم أننا ملك الآلهة وأن الانتحار اعتراض على إمرادتهم، ولكنه يرحب بالموت يأتي على يد غيره؛ لأن الفيلسوف يحس الشوق إلى الإلهيات، ويحس ثقل الجسم يعوقه عن اللحاق بها، فالموت خلاص النفس وبداية حياة جديدة مع الآلهة، والفيلسوف الحق يجتهد ساعةً فساعة أن يعيش في هذه الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها، وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى، وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت، فيبلي جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة؛ لأنه يعلم أن سعادته في التشبه بالله!

^{(1) «}فيدون» ص6 (ج)، 86 (ج). وقد رسم أفلاطون في «فيلابوس» -وهي متأخرة عن المحاورات التي ذكرناها في هذا الفصل- صورة لحياة «معتدلة» يقول بعض مؤرخي الفلسفة؛ إنه ترفق فيها وعرف للذة حقها، فنسخ بهذه الصورة تلك الحياة «العبوية» التي وصفدها. وعندنا أن هذا التعارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العبوية مثلاً أعلى يطمح إليه ويهتدي به إلى أن يتحقق، واعتبر الحياة المعتدلة ضرورة راهنة خضعة لأختها، فإن اللذة في «فيلابوس» مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفضيلة، أما الدذة الحسية فموصوفة بأنها خداعة تمني النفس بأكثر مها تعطيها، من يجر وراءها يحي حياة كثيبة، وليست اللذة شيئًا معينًا، ولكنها حركة في النفس تتعين بموصوعها، فإن كان الموصوع خيرًا يكمل النفس كانت هي خيرًا، وكنها خير بالإضافة وأدنى الحيرات جميعًا لدلك يؤلف أفلاطون مزاج الحية المعتدلة أولاً من كل ما هو حكمة الجدل فالعلوم ولفنون فالطنون الصدقة في الحياة العملية. وثانبًا من اللذات التي تصاحب الفضية. فهو باق على عهده، أمير لنظرية المثن، أراد أن يرصي نزوعه إلى التوفيق وتأليف الأمرجة ولم يعير شيئًا من مذهبه، والتشبه بالله ما يرال الغية في «القواني»، يؤكده بكل قوة (ص716)

الفصل الخامس

السياسة

(40) المدينة الفاضلة

(أ) السياسة عند أفلاطون العدالة في المدينة، كما أنّ الفضيلة العدالة في المدينة، كما أنّ الفضيلة العدالة في الفرد؛ لذلك يفتتح القول في «الجمهورية» بالرد على السُفسطائين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة

لا على العرف، وغرضه أن يبني مدينته على أساس متين من العدالة، ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده، تألف الناس أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس، ثمر تزايد العدد حتى ألفوا مدينة، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها، فلجأت للتجارة والملاحة، هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة، ليس لها من حاجات إلا الضروسية وهي قليلة ترضيها بلا عناء، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضى والثمام والخمر الخفيفة فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب. ولكن هذا العصر الذهبي فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب. ولكن هذا العصر الذهبي مناعات لإرضائها، وضاقت الأمرض عن عليها، فنشبت الحروب وتألفت الجيوش، هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية، فعلى أي صورة نبني مدينتنا لنحقق فها العدالة؟

يجب أن نشخص بأبصارنا إلى «المدينة بالذات»: نجد أن بينها وبين النفس شبهًا قويًّا، فإن للمدينة ثلاث وظائف:

الإدارة والدفاع والإنتاج، تقابل قوى النفس الثلاث: الناطقة والغضبية والشهوانية، وهذه الوظائف متباينة، فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين، إنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظبفة، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس في قواها الثلاث، فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقًا وفات الناس الغرض من الاجتماع، هذه الطبقات الثلاث هي: الحكام والجند والشعب، والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة، فكيف نحصل على حراس أشدًاء فضلاء؟(1)

(ب) يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربي، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية، عليهم أن يرتبوا لهم مرياضة بدنية تنشئهم أصحاء أقوياء، وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون، فتكون التربية واحدة للجميع إلى نحو الثامنة عشرة، وتكون سهلة لذيذة؛ لأن الإكراه لا يُكوّن الرجال الأحرار، وتكون فاضلة: تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحاثة على الخير، وتستبعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهما من الشعراء؛ فإنها مرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة، أما من حيث المادة فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروي عن الآلهة والأبطال من أخباس الخصومات وقبيح الأفعال، وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى مما يوهن العزيمة، ويُقعد عن الجهاد في سبيل الوطن، وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم

⁽¹⁾ الجمهورية م2 ص369 (ب) وم بعدها.

بالمحاكاة ويخلق المحاكاة، والشعر بألفاطه وأونرانه يحاكي كل شيء: القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة، فيبعث في النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال، والمحاكاة المتصلة تصير عادة، فتلقيز الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم، فنحز مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر ننعته بأنه معلم وهمر، ونعمد إلى صاحبه فنضع إكليلاً على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمديحه، ولا نستبقي غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير ليس إلا(1).

(ج) وينتقل أفلاطون من الشعر الهوميري إلى الفن بالإجمال (2) ويتحامل عليه ويتعسف في نقده، فهو لا يرى الفن شيئًا أولاً له قيمة في ذاته، ولكنه يضعه في المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق، وبعد صورته المحسوسة المتحققة في الطبيعة، فإن الفن يحاكي الوجود الطبيعي، وهذا الوجود يحاكي المثال، فالفن صورة الصورة وشبح الشبح: يصنع النجار السرير محاكيًا مثل السرير ويصور المصور سرير النجار، فهو ليس حاصلاً على العلم الحق الذي موضوعه المثال أو الشيء بالذات ولا على الظن الصادق، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبيعية فيبرنها مشوهة في غير نسبها الحقيقية من حيث المقدار والشكل، ولكنه لا يخدع إلا عن بعد، ولا يخدع إلا الجهلاء، كذلك قل في الشاعر؛ فإنه لو كان يعلم حقًا ما يتظاهر بعلمه لكان يعمل بدل أن الجهلاء، كذلك قل في الشاعر؛ فإنه لو كان يعلم حقًا ما يتظاهر بعلمه لكان يعمل بدل أن يقول، لكان يقود الجيوش أو يشرع القوانين، وهوميروس لم يفعل شيئًا من ذلك، ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة، وهوميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصّاصًا للحياة المجيدة وراوية، فالفن بالإجمال أداة إيهام وتخييل، والشعر دجل كالتصوير إذا نزعت عنه سحر

⁽¹⁾ الحمهورية م2 و3.

⁽²⁾ الجمهورية م10.

اللفظ والتوقيع بدا شاحبًا فقيرًا، وهو يستطيب وصف العواطف وهي متقلبة متنوعة، ولا يجد له موضوعًا في العقل الثابت الهادئ فيهيج العواطف ويشل العقل، مثله مثل طاغية يقلد السلطة للأشرار، ويضطهد الأخيار، فإنه يوحي العطف على أفعال وانفعالات رديئة، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوى من النفس فيحرك فينا البكاء تارةً والضحك طوحًا، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحساز _ ما ننكر في الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لِما نغضب له في الواقع، والتراجيديور _ لا يرمون لغير إحراض إعجاب الجمهور، والجمهوس لا يميل للأشـخاص الحكماء الرضينين؛ بل يطلب أشخاصًا شهويين متقلبين مملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة فيلهو بها ويميل معها إلى كل جانب، وأما الكوميديا فهي رديئة بالذات تضحك من إخواننا في الإنسانية، وتنمى حاجة المزاح والسخرية.. إذن، فعلى الشامع أن يراقب جميع مظاهر الفز __ وجميع الفنانين من شعراء ومغنين وممثلين ومصورين وغيرهم، فيخلق بيثة كلها جمال سليم رزين، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفوًا، ويصون نفوسهم من كل خدش؛ إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة بل التهذيب والتطهير.

(د) ولا شـك أن وضع أفلاطون الفن في المرتبة الثالثة بعد المثال وشبحه المحسوس تحامل وتعسف، وكان المعقول أن يساوي بين الفنانين والصناع فيعترف للأولين أنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون، ولكنها حماسة الحرب دفعته إلى المغالاة، والغيرة الحارة على الخير نبهته إلى مخاطر الفن، فراح يمتهنه ويذله وهو الفنان العظيم، وعلى أي حال أمر يكن في وسع أفلاطون أن يتابع القائلين بالفن لأحل الفن بعد أن ميز بين الخير والشر ونصّ الطهارة مثلاً أعلى للإنسان وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة، وأن الواجب إيثار العدالة على كل شيء، وإنما شدد النكير على الشعر الهوميري؛

لأن هذا الشعر كان قوة هائلة يأخذ عنه اليونان جيلاً بعد جيل حكمة الحياة في الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات؛ فكان خطره عظيمًا وسحره فعالاً، وكما أنّ أفلاطون حارب السُفسطائيين وعرص بيانهم بالفلسفة؛ فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضًا ويقيده بحدودها.

لنعد إلى منهج التربية وبناء المدينة.

(41) الحكومة المثلى

(أ) وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدررس ويزاولون الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية، فإذا ما بلغوا العشرين فُصل الأجدرون منهم طائفةً على حدة يعكفون على دراســة الحساب والهندسة والفلك والموسيقي، وهي العلوم التي تستغني عن التجربة وتستخدم البرهان؛ فتنبه الروح الفلسفي، وواضح أنهم لا يستطيعون، مع ما لهم من المقامر الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة، أز __ يسعوا لتحصيل معاشهم، فيجب أن نوفره لهم ونحن بهذا التوفير نهيئ لهم المجال اللائم الاستكمال تهذيبهم، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغريهم بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واسـتمتاع فينقلبون أسيادًا وطغاة، ونحن نريدهم حراسًا ليس غير؛ لذلك يعيشون معًا ويأكلون معًا، يقدم لهم الشعب مئونتهم فلا يحتاجون لذهب ولا فضة فيحظر عليهم اقتناء أيّ شيء منهما، سواء أكان نقودًا أو آنية أو حليًّا، ويحظر عليهم التصرف بشيء من ذلك؛ بل رؤيته إن أمكن؛ إذ إن الحكم خدمة لا استغلال، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة لأجل الحراس، يحمد هؤلاء للشعب إطعامه إيّاهم، ويحمد الشعب لهم حراستهم إياه فينتفى الحسد والنزاع⁽¹⁾. فيرى القاحريّ أن ما يضاف عادة لأفلاطون من

الحمهورية م3، وبالأحص ص415 (د)، 417 (ب)

اشتراكية وشيوعية، إنما هو قاص على طبقة الحراس، ولهم عنده وظيفتان: الإدارة والدفاع، أما الإنتاج -وبه تتم للمدينة وظائفها الثلاث- فمتروك للشعب من زرّاع وصناع وتجار يتملكون مصادره وآلاته تملكًا شخصيًا، ويستغلونها ويتاجرون بنتاجها كما يرون على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة، وأن تحصر الملكية في حدود معقولة؛ بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون في العمل أو يتركه، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة، ولا يثرى البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنابذتين: الأغنياء والفقراء، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيمًا عقليًا، وليس تحريم الملك على الحراس تشريعًا اقتصاديًا، لكنه تدبير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال؛ لكيلا تفسد به، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية.

(ب) والحراس ذكوس وإناث على السواء، يسري عليهم جميعًا نفس النظامر، نعم إن المرأة أضعف من الرجل ونحن لا نغضي عن هذا التفاوت، إلا أنها مهيأة للوظائف نفسها؛ فقد تصلح للطب أو للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال المنزلية، فليس ما يمنع من تكليف النساء بالحراسة إذا ساوَيْن الرجال في الكفاية لها، فإن الأصل في الوظيفة أنها لخير المجموع وأنها تُقلّد للكف دون أيّ اعتباس آخر.. إذن، فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد بكل أعمال الحراس تقوم بها متشحة فضيلتها، وندع الحمقي يضحكون، والغاية من أخذ النساء بهذه التربية أن نوفر للدولة نساء ممتانات إلى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز، فمصلحة الدولة هي التي تقتضي ذلك وتتطلب منا التغاضي عن العرف ومعارضته. وكما أنّا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها، فيحطر على الحراس أن تكون فإنا ننتزع منها أيضًا عواطف الأسرة وشواغلها، فيحطر على الحراس أن تكون

لهم أسرة ويكونون جميعًا للجميع لكن لا اتفاقًا، بل يقيم الحكام كل سنة، في أحسن الأوقات وأسعد الطوالع، حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الحنسين ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة؛ تفاديًا للتحاسد والتخاصم، والحكام يقصدون في الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه، فيعقدون نرواجًا رسميًّا، ولكنه مؤقت، الغرض منه الإنسال على قدم حاجة الدولة وتحسين السل بمقتضى القواعد المرعية في الحيوان، ويوضع الأطفال في مكان مشترك يُعنى بهم فيه أناس خصيصون، وتأتي الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة، ولكنهم جميعًا أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضًا قريبًا، ويعامل بعضهم بعضًا على هذا الاعتبار، فيتسع مجال التعاطف والتحاب.

هذا؛ والأسرة مباحة للشعب مع شيء من المراقبة؛ لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان، فإن وُلد للشعب أو للحراس أطفال في غير الزمن المحدد أعدموا كما يعدم الطفل ناقص التركيب، والولد فاسد الأخلاق، والضعيف عديم النفع، والمريض الذي لا يرجى له شفاء؛ لأن الغاية هي أن يبقى عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية(1).

(ج) وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين عين من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالاً ونساءً، الذين تتوافر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ، واجتماع هذه الصفات نادر وتأليفها بالقدر اللازم عسير؛ فالحراس الفلاسفة أقليّة، يقضون خمس سنين في دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية؛ ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها، ثم يزج بهم في الحياة العامة ويعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين، فالذين

⁽¹⁾ الجمهورية م5.

عتازون في العمل كما قد امتاخروا في النظر يرقون إلى مرتبة الحكام، ويدعون الحراس الكاملين، فهم خلاصة الخلاصة قد زال من نفوسهم في هذه السن الطمع وما نرال النشاط، فيعيشون فلاسفة متوفريز على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق، ويتناوبون الحكم يزاوله كل بدوره وهذه هي الموناركية أيُّ حكم الفرد العادل أو جماعة جماعة وهذه هي الأرستقراطية أيّ حكم الطائفة العادلة على حد سواء ما داموا محافظين على المبادئ. وإنما نريد الحكام فلاسفة؛ لأن التربية الأولى خلقت في الحراس ظنونًا صادقة وعواطف طيبة، مستعينة بالطبع والتطبع لا بالعلم ، فيمكز 🔍 أن تضعف الظنون بالنسيان وأن تليز العواطفي للخوف أو للإغراء، فلا بد أن يكون الحكام فلاسفة يعلمون الخير ويريدونه إمادة صادقة، والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يتصوم القوانين العادلة تصوصًا علميًّا وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم في المدينة، بينما تصوص السياسيين العمليين، إن أصاب، فهو ظني لا ينقل للغير فيقبر معهم . وعلى ذلك فالفلسفة هر_ الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة، ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب، والجمهور ميّال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدنية، ولكن متى استُخدمت فلم تفلح؟ هم السُفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية مغالطتهم ومخاتلتهم، وساعد على الاستخفاف بها أن كثيرًا ما يتصدى لها الجهلاء الأدعياء، وأن الشبان يلجونها قبل الأواز _ ويتركونها قبل الأوان كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية، ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها لكن على أن تكون خفيفة سريعة، وقد قلنا: إنه لا ينبغي الاشتغالب بها قبل الثلاثين، وإنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه، وهي منقسمة على نفسها، بل للنفس المخلصة تتوجه إليه بكُليتها، فلنعمل على علاج هذه الحالب لعل الشعب يدرك يومًا

أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شيء من النظام الإلهي على هذه الأرص، أو لعله يولد للملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا ما آل إليهم السلطان أسلموه للفلاسفة فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها، وتدوم المدينة المثلى ما دام الحكام معنيين بالأطفال مستبقين طبقة الحراس في المستوى اللائق، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطًا من أولاد الحراس، ويرقون إلى الحراسة من يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب، فتظل المدينة واحدة متحدة، حكيمة من حيث إن أولي الأمر فيها حكماء، شجاعة من حيث إن التربية الفاضلة قد طبعت العدالة في قلوب الحراس فعرفوا ما يطلب وما يجتنب، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء (١).

(د) هـذا نموذج يحتذى ولكنه لا يحقق بالتمام؛ لأن كمال المثال ممتنع على كل ما هو محسوس، وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم؛ لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لا محالة، وإذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها حتى تبلغ أسوأ الحكومات كأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضروري، والحكومات خمس، فقد سبق القول: إن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد فتسمى موناركية أو ملكية، وإما أن يتولاها جماعة فتسمى أرستقراطية، ولا فرق بين الحكومتين؛ وإنما هما واحد في الحقيقة، ويحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء في اختيار الوقت الملائم للتزويج فينجب للدولة أولاد حين لم يكن يجب، أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء فينجب للدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالاً، أو أن يتهاونوا في تربية الأحداث؛ فيضطرب النظام وتنشب الفتر، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر؛ لأنهم ما يزالون ممتارين وما تزال القوة

الحمهورية م4 و5 و6.

في أيديهم، غير أنهم لا يعيدون النطام إلى نصابه، وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية، فيقتسمون الأراضي والدور، ويستخدمون الشعب في شئونهم الزراعية والصناعية بعد أن كان الشعب حرًا يوفر لهم أسباب المعاش، ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والســلطان: وهذه هي الطيموقراطية أو حكومة الطمّاعين. ويصبح للمال أهمية عظمي، ويثري البعض دور 🌎 البعض، ويقتضى نصاب مالي لولاية الوظائف العامة، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين: الأغنياء والفقراء، وتسود الشهوات الدنيثة ويكثر اللصوص: وهذه هي الأوليغركية أو حكومة الأغنياء. ويزداد الأغنياء طلبًا للثروة، فيقرضور ﴿ لِالشَّالِ المُوسِرِينِ مالاً بالربا ينفقه هؤلاء في الملذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم فيبدو لهم أن يعام ضوا الثروة بالقوة، فيثيرون الشعب فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين: وهذه هي الديمقراطية أو حكومة الكثرة، وشعاصها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتباس لقيم الرجال. ويبرز من بين دعاة الدمقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفًا وأكثرهم دهاءً، فينفى الأغنياء أو يعدمهم، ويلغى الديون، ويقسم الأراضي، ويؤلف لنفسه حامية يتقى بها شر المؤامرات، فيغتبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة، ولكي يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على جيرانه بعد أن كان قد سالمهم؛ ليفرغ إلى تحقيق أمنيته في الداخل، ويقطع مرأس كل منافس أو ناقد، ويُقصى عنه كل مرجل فاضل، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والعتقاء، ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيناهم من مدينتنا، فيكينون له المديح كيدً، وينهب الهياكل ويعتص الشعب ليطعم حراسه وأعوانه، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان، وهذه هي الحكومة الأخيرة. والحكومات الأمربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر وافتئات الطبقات السفلي في المجتمع والقوى الســفلي في النفس __ على الطبقات والقوى العليا: فالطيموقراطي

مولع بالمجد والسلطان، هو الشجاعة خرجت عن طور العقل، والأوليغركي شره للمال؛ خلو من كل عاطفة شريفة، والديمقراطي متقلب مع الأهواء ليس لحياته قاعدة وليس فيها إكراه، يتوهم خيره في الحرية المسرفة فيقتله هذا الإسراف، والطاغية متهتك مبذر سارق مجرم خائف أبدًا، لا يعاشر غير الأشرار، ويعاشرونه ليفيدوا منه، إلا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد وللجماعة، وأقل حيدة عنها تودى بهما جميعًا الأ.

(هـ) هذا تلخيص المقالات السياسية في «الجمهورية» يتبين منه القارئ أن أفلاطون نهج منهج الرياضي، يضع الأصول ويستخرج نتائجها دور 🤍 التجاء للتجربة، كأن بني الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخرَّاف، ولقد ظن الفيلسوف أنه يحتاط للأمر بما فيه الكفاية إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص فيسهل تحقيق _ العدالة فيها على النحو الذي تصور، ولكنه وضع لذلك قيودًا فظيعة وقوانيز _ وحشية، وبالغ في تقدير القوة البدنية وفي مَّثيل الإنساز _ بالحيوان؛ ولو أنه ذكر في هذا الموقف مذهبه ؤ __ النفس الناطقة، وشرفها وجمالها لكان نبا عن هذه المخازي التي أخذها عن الإسبرطيين الغلظاء، كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع، وهو الذي أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات، وعرف أن المرأة أضعف من الرجل بالطبع لمر يفطن إلى أنه لا خير للجندية في المرأة؛ ولا للمرأة في الجندية، ولو أنه ذكر مذهبه في النفس لكان احترم النفس في كل جسم ولم يزهقها جزافًا، ولكان فهم الزواج الإنساني على أنه اتحاد النفس بالنفس لا يخضع لإمرادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع

⁽¹⁾ الجمهورية م8

وترقيق الشعور، وتحدين الإنسانية؛ فإن انفصمت لم تُحْحَ الأنانية كما توهم؛ بل محيت المحبة، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة. ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقًا في مسألتي الحرب والرق؛ فإنه يكيل هنا بكيلين الواحد لليونان والآحر للأعاجم، يبصح للمدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلائق الودية؛ بل أن تتحالف وتؤلف أسرة واحدة، فإن تحاربت فلا تدمر ولا تحرق، ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء؛ بل يضرب الأقلية التي أثارت الخصام، ويعامل الباقي معاملة الأصدقاء، ويقص التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم، ثم هو يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضًا وإنما يسترقون الأعاجم؛ لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه بل يسترق عدوه (١).

الحق أن قارئ «الجمهورية» ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة، وإن هو التمس له العذم بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها، وأن الرق كان قديمًا في حكم الضرورة، فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله بعد أن علم أن الإساءة إلى الذات، لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد، ثم فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية،

(42) المدينة الإنسانية

(أ) عرض أفلاطون «لموجات ثلاث» (2) هي: تجنيد المرأة، وشيوعية النساء والأولاد، وحكومة الفلاسفة، وجهد نفسه في اجتيائي ها وظر بعد كفاحه الحدلي أنه قد أفلح في ذللث وبلغ الشاطي الأمين فتكفلت الأيام برده

⁽¹⁾ الجمهورية م5 ص469 (ب) - 471 (ح).

⁽²⁾ الجمهورية م5 ص457 (ب).

إلى الحق وأقنعته أن مدينته المثلى ممتنعة التحقق؛ لامتناع وجود الفيلسـوف الكامل، وهو إنَّما بناها لاعتقاده الذي ما يزال راسخًا في نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق، يرجع لحكمته في كل ظرف ويحكم ما توحي إليه، فهو يفضل القانون الموضوع؛ لأن الأحوال الإنسانية دامَّة التغير والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات، فالفيلسوف هو القانون الحي وحكمه هو الحكم العدل، أما سائر الحكومات فالأحرى أن تســمي عصابات، ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشــبه ذلك، والناس لا يصدقون أن إنسانًا مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية، فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان هي حكومة قائمة على دستور، في مثل هذه الحكومة الديمقراطية أقل صلاحية من الأمرسـتقراطية، وهذه أقل صلاحية من الملكية؛ لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة، والكثرة أقدم من الكافة، أما الحكومة التي لا يقيدها دستور فإن حالها تسوء حتمًا، حكم الفرد فيها طغيان، وحكم الجماعة أوليغركية، وأقل منهما ضررًا الديمقراطية؛ لأن تداول السلطة فيها يؤدى __ إلى تعارض النزعات الضارة وتناسخها⁽¹⁾.

(ب) فالواجب أن يكون للدولة دستور -وهذه الفكرة أصل كتاب «القوانين» وهو آخر وأوسع ما كتب أفلاطون- موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته «الجمهورية» لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة، وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام: المقالات 1 - 4: مقدمة عامة في أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة، والمقالات 5 - 8 في نظام الدولة السياسي وقوانينها، والمقالات 9 - 12 في الجراءات من ثواب

(1) محاورة «السباسي» ص301 - 303

157 ———

وعقاب؛ ففي المقالة الأولى ينعى أفلاطون على المشرعين والسياسيين مرأيهم أن الدولة حربية قبل كل شيء وأن النصر المبين قهر العدو الخارجي، ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة وتعهدها حتى تنصلح، فخير الحالات السلم لا الحرب، وهو الغاية التي يجب على المشرع أن يتوخاها في وضع دســتوـره، والشجاعة الحربية أدنى نوعَى الشـجاعة والنوع الأمرفع والأشـوَ _ مغالبة اللذة وقمع الشهوة، فالشـجاعة الحربية في المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشـجاعة الأدبية. ونأخذ من المقالة الثالثة أن خير الحكومات، الأمرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوانين بين السلطات المختلفة، وهي وسط بين الطغيان والديمقراطية: الطغيان يسرف في حب السلطة، والدمقراطية تغلو في حب الحرية، فكلاهما ردىء في ذاته ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل في هذه الحياة الدنيا. ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية، ويصطنع قسمة أخرو 🤍 ثلاثية كذلك، فيضع المواطنين وعبيدهم من ناحية، والصناع والغرباء يحترفون التجارة من ناحية أخرى، وجيشًا أهليًّا من ناحية ثالثة، ويعدل عن الشيوعيّة ولو أنه ما يزالب يرى فيها دواء الأَثْرَة، إلا أنه قد أيقن أن البشر «يولدون وينشأون كما نرى اليوم» لا قبل لهم بها، وأنها إنَّما تصلح لموجودات أســمي من البشر، فهو يقول بالملكية ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصًا بالمدينة كما هو خاص به، وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة الزواج ولكنه يبقى على رأيه في تحديد النسل؛ لأنه يستبقى مدينته صغيرة ويحدد عدد الأسر بخمسة آلاف وأربعين؛ «لأن هذا العدد ينقســم بالتمام على الأعداد الاثنى عشر الأولى ما خلا أحد عشر! «ويخص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تُجزأ بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور، ويعتبر في تقدير الحصة نوع التربة بحيث لا يُغبَن أحد، والحصة قسمان:

أحده ما قريب من المدينة، والآخر بعيد، ويغلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء، وتكتفي الأسرة بغلاتها فلا تقتني ذهبًا ولا فضة، وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدام ما يلزم للشراء الضروريات وصرف أجور العمال، فلا تزيد الثروة، وهذا خير للدولة؛ لأن فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها، أما عدم تساوي الأسم في الثروة فسبب للحسد والشقاق (م5). والسلطات سبع:

- (1) حراس الدستور وعددهم 37 يحافظون عليه ويحولون دون تعديله.
 - (2) القواد وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش.
- (3) مجلس الشيوخ وأعضاؤه 360 يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور، يتداولون السلطة كل ثلاثين منهم شهرًا، وفي باقي السنة يعنون بشئونهم الخاصة.
 - (4) الكهنة والكاهنات في عدد يكفى لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل.
 - (5) الشرطة.
 - (6) «وزير للتربية» ينتخبه الشيوخ لخمس سنين.
- (7) المحاكم؛ وهي ثلاث: واحدة لفض الخلافات الشخصية وتؤلف من جيران المتخاصمين، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها، والثالثة للحكم في الجنح والجنايات.

وأفلاطون يريد التربية الفاضلة بالطبع، لكنه يلطف من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا؛ فيسمح بهما على شرط أن تُعرض القصص على «قلم مراقبة»، وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرذولة سوى العبيد والأجانب، وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره، وأن السبب في انحطاط الرقيق ليس الطبيعة؛ بل سوء المعاملة (م6).

(ج) وع في فلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات ويُعنى بأن عهد لكل قانون «مَذكرة إيضاحية» وأن يعقب عليه بعظة خلقية؛ لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم يصدس للعقل فيولد العلم، ولأن حقيقة الشــاسع أنه هاد ومُربٍّ يُقنع قبل أن يأمر (م4)، ويرتقى أفلاطون إلى أصل القوانيز _ والمبدأ الذي تستمد منه سلطانها فيقول: إن الله لا يحكمنا مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكي قوانين العناية الإلهية وترمى إلى الخير العام؛ فالخضوع لها واجب، ولكنه يسرف في التقنين والتنظيم، ويتدخل في أدق الشئون فيبين أن عقليته الرياضية لم تفارقه، وأنه ما يزال يرنو إلى مدينته الأولى، ويعتقد أن الأموس الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث مكن إخضاعها للقانون، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل المنك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة؛ ليحلها محله، ناسيًا ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال، وهو يرمى إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدني، وبالحيلولة دون البدع، فيضع مجموعة واسعة مز __ الأوامر والنواهي تخنق كل استقلال في الفكر، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبدًا! للدولة، فهو ينتهـ إلى صورة من الحكم المطلق هي أعقد صوره وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة، غير أنه خلف لنا عددًا كبيرًا مز _ الآراء الجزئية هي ربح صافٍ للاجتماع والسياسة.

(43) خاتمة الباب الثاني

(أ) نرجو أن نكون قد وُفقنا في أثناء تصويرنا مذهب أفلاطون إلى الشعام القامري بعض الشيء بسمو مروحه وعمق فكره وتنوع أسلوبه، جمع أفلاطون في شخصه كل مزايا العقب اليوباني فأبلغها إلى أقوى وأبهى

مظاهرها: الجرأة والتؤدة، الحدس والاستدلال...، العاطفة والملاحظة، الفن والرياضة، واستوعب جميع الأفكار فمحصها إلى حد بعيد، وسلكها في نظام واحد بديع، وأحس جميع البزعات الروحية؛ فاستخلصها من الأرفية وسائر الأسرار، ووضحها وأحالها معاني عقلية؛ فقل الدين إلى الفلسفة؛ قال: إن المطهرين الذين تتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يعنون بالفلسفة بمعناها الصحيح (1)، وأن الفلسفة هي التي تخلص النفس وتدخلها النعيم (2)، وأعلى كلمة الفلسفة على كل كلمة، فكان بكل هذه المميزات أحد ينبوعي حكمة نهلت منه العقول من أيامه إلى أيامنا، ولن تزال ترده إلى ما شاء الله، والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس.

(ب) أما الأكاديمية فتولاها من بعده ابن أخته أسبوسيبوس، وخلفه أكسانوقراطيس، والاثنان «أحالا الفلسفة رياضيات» على حد قول أرسطو المذكور آنفًا (33 - د)، وتوالت على المدرسة حظوظ شتى (3) وبقيت قائمة إلى سنة 529 ميلادية؛ أيَّ إلى أن أغلق يوستنيانوس المدارس الفلسفية.

161 ———

^{(1) «}فيدون» ص69 (ج د)

^{(2) «}فيدون» ص82 (ت) - 84 (ب).

⁽³⁾ انظر فيما بعد 92 و97 (ب).

الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

(44) حياته

(أ) وُلد أرسطو سنة 385 في أسطاغيرا، وكانت مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه في الشهال الشرقي من شبه جزيرة

خلقيدية في تراقية على حدود مقدونية، وفي عهده استولى عليها المقدونيون وخربوها وسميت فيما بعد أسطافرو، وكانت أسرته معروفة بالطب كابرًا عن كابر، وكان أبوه نيقوماخوس طبيبًا للملك المقدوني أمنتاس الثاني أبي فيليبوس أبي الإسكندر، توفي وما يزال أرسطو حدثًا فلمر يأخذ عنه، ولمّا بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا ليستكمل علمه، فدخل الأكاديية، وما لبث أن امتاز بين أقرانه فسماه أفلاطون «العقل» لذكائه الخارق، و«القرّاء» لاطلاعه الواسع، ثم أقامه معلمًا للخطابة فيما يقال، ولزمر أرسطو الأكاديية عشرين سنة أي إلى وفاة صاحبها، وحسبنا هذا دليلاً على بطلان ما جرت به بعض الأقاويل من مجافاته أستاذه في العهد الأخير، أو على مغالاتها فيما قد يكون وقع بينهما من المنافسة العلمية، فإن أرسطو كان قد نقد نظرية المثل، ولعله كان قد كون مذهبه ونقد نظريات أخرى، فهو في كتبه لمر يدع قولاً لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح في لفظ ونقد نظريات ألمرى، فهو في كتبه لمر يدع قولاً لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح في الفظون

165 ———

وأحب الحق وأوثر الحق على أفلاطون» (م). وبقاؤه في الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إيثار الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه لجميله.

(ب) ولما توفي أفلاطون غادى أرسطو أثينا، وتريد هاته الأقاويل أن يكون سبب ارتحاله حنقه من ترؤس غيره على المدرسة، والإنصاف يقضي أن نذكر أن موقفه في المدينة كان قد تحرّج، وقد تألف فيها حزب وطني بزعامة دعوستين لمقاومة فيليبوس، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدوني معلومة للجميع، قصد إذن إلى آسيا الصغرى وقضى فيها مدة وتزوج، وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس؛ ليعهد إليه بتثقيف ابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة، ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه ولكنا نعلم أن فيليبوس أمر بإعادة بناء أسطاغيرا من ماله الخاص فدل بذلك على عظيم مكانة الفيلسوف عنده، واستمر أس طو على العناية بولي العهد أربع سنوات متصلة متى إذا ما بلغ الإسكندى السابعة عشرة شارك الجيش في حروبه وذاق لذة النصى فتباعدت الصلة بينهما، ولما ناهز العشرين نودي به ملكًا بعد أبيه المقتول غيلة، فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه، وعاد أسطو إلى أثينا في أواخر سنة 335 ق.م،

(ج) فلمّا استقر بها أنشأ مدرسة في ملعب رياضي يدعى لوقيون فعُرفت بهذا الاسم، ولكنه لم يكن صاحبها القانوني؛ لأنه كان أجنبيًّا فسجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ووهبه لهذا الغرض منائرل وبساتين ابتاعها في المدينة، وقسم رجال المدرسة طائفتين: أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس، وأعضاء أحداثًا، وكان من عادته أن يغشى ممشى إلى جانب الملعب فيوافيه التلاميذ إليه فيلقي عليهم دروسه وهو يتمشى وهم يسيرون من حوله؛ فلقب لذلك هو وأتباعه بـ«المشائين»، ويقال: إن دروسه كانت نوعى:

⁽¹⁾ هي مشهورة بهذا النص. انظر ترجمة العبارة كاملة فيما بعد عدد 70 ب

صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة، ومسائية عامة تدوس على الخطابة، ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى من نوعها في العصى القديم ومعملاً للتاسريح الطبيعي، ويشهد ما وصل إلينا من كتبه وكتب تلاميذه على أن العمل كان كثيراً والبحث شاملاً جميع فروع العلم.

(د) وبعد اثنتي عشرة سنة اضطر أرسطو أن يبرح أثينا مرة ثانية، فإن الإسكندر مات بالحمى سنة 323 فعاودت ديوستين وحزبه آمالهم وعادوا إلى نشاطهم وأخذوا يطاردون الأجانب، واتجهت الأنظام إلى أرسطو مع أنه لم يشتغل بالسياسة قط، ومع أن العلائق كانت قد توترت بينه وبين الإسكندس من قبل سنتين لما علم الملك بمؤامرة عليه وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت أستاذه، لمر يبال الأثينيون بذلك ولجأوا إلى حيلة طالما اصطنعوها من قبل فاتهموه بالإلحاد فعهد بالمدسة إلى ثاوفراسطوس وغادر المدينة وهو يقول متهكمًا: «لا حاجة لأن أهيئ للأثينين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة». وقصد إلى مدينة خلقيس في جزيرة أوبا، وكان ممعودًا (يعاني من مرض في معدته) منذ زمن طويل فمات هناك بمرضه في السنة التالية وهو في الثائثة والستين، عن زوجته الثانية -وكانت الأولى قد توفيت - وابنة من هذه، وابن من تللث اسمه نيقوماخوس.

(45) مصنفاته

(أ) لكتب أرسطو قصة ذكرها إسترابون في جغرافيته وأفلوطرخس في ترجمة سيلا، ملخصها أن ثاوفراسطوس لمّا حضرته الوفاة أوصى بمكتبته لزميل له وكانت فيها مخطوطات أرسطو مع مخطوطاته، فلمّا توفي هذا الزميل وأدرك ومرثته قدم الكتب ضنوا بها أن تقع في أيدٍ غريبة، وكان بعض الأمراء وقتذاك يطلبون الكتب في جميع مظانها، فخباًوها في قبو بقيت فيه مائة

سنة أو أكثر إلى أن اكتُشفت مكدسة من غير ترتيب، وقد نال منها التعفر _ ، فاشتراها رجل خبير بالكتب واستنسخها كما وُجدت دون عناية بإصلاح ما فسد منها، ثم وقعت مكتبة هذا الرجل في أيدي الرومان فنقلوها إلى صوما وكلفوا مراجعتها عالمًا كان عند شيشرون مؤدبًا وأمينًا للمكتبة، فلم يجيُّ عمله وافيًا بالمرام فعرض للأمر بعد ذلك بقليل أندرونيقوس الرودسي الزعيم الحادي عشر على «اللوقيون» بعد أسسطو، وأخرج للناس نسخًا صحيحة أضاف إليها فهارس وكتابًا بيِّن فيه المنهج الذي اتبعه. هذه القصة موضوعة من غير شك؛ إذ كيف يعقل أز _ مكتبة اللوقيون لم تكن تحتوى على نسخ من مصنفات أرسطو يرجع إليها المعلمون والتلاميذ؟! وكان للمدر سة فروع منها فرع رودس أنشاه أوديموس تلميذ أسسطو وخرج منه أندسونيقوس فكيف يمكن الاعتقاد أن هذه المدارس كانت خلوًا من نسـخ تعوّل عليها؟ يبدو أن الأصل في وضع القصة أن الجمهور المثقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التي أذاعها في دوس الشباب، وأن تآليفه العلمية بقيت وقفًا على بعض المدارس والعلماء إلى أن نشرها أندرونيقوس في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، وقد نسلم بصحة القصة إجمالاً فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحداث أصاب نسخًا من كتب أسطو لم تكن هي مخطوطاته ولا النسخ الوحيدة؛ لما قدمناه.

(ب) أمّا مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعًا، وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارس قديمة وإشارات ومقتبسات وردت لدى قدماء الكتاب، هي محاورات على طريقة أفلاطون في عهده الأخير، بل إن الحوار فيها قصير جدًا لا يتعدى افتتاح الكلام ووضع المسألة ثم يشرح المؤلف رأيه في حطاب طويل كما يشرح سقراط رأي أفلاطون، يذكرون منها: السياسي، السفسطاتي، منكسينوس، المأدبة، في البيان، إسكندس، في العدالة، في الشعراء،

في الصحة، في الصلاة، في التربية، في اللذة، ويذكرون «أوديموس» في خلود النفس، ويقولون: إن أرسطو حذا في هذا الكتاب حذو أستاذه في «فيدون» وأبان ضمنًا أمه كان يقبل القول بحياة سابقة وبالتناسخ والتذكر، وكتابًا «في الفلسفة أو في الخير» وضعه في الوقت الذي كان يتحرر فيه من تأثير أفلاطون، بدأه بفذلكة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية، وتطرق إلى نقد نظرية المثل وحدوث العالم، وانتهى بالبرهنة على ألوهية المكواكب.

- (ج) وأما مصنفات الكهولة فقد بقي معظمها وليس للحوار أثر فيها، وإنما هي موضوعة في قالب تعليمي، لم تكن معدة للنشر ولكنها مذكرات أجزاء منها فقط محررة تحريرًا نهائيًا والباقي منه ما دونه لنفسه وهو الأكثر- ومنه ما دونه تلامذته عنه وراجعه هو، وهذا يفسر صعوبة أسلوبها وافتقارها للشرح منذ القديم وكونها لم تتداول إلا في المدرسة إلى أن نشرها أندرونيقوس كما قلنا، وكان يعود عليها كل وقت بالتنقيح والزيادة والإحالة من بعضها إلى بعض؛ لذلك يستحيل تأريخها أو تبين أي تطور من كتاب إلى آخر، ولسنا بحاجة لتأسيخ فإن لكل منها موضوعًا خاصًا لا يخرج عنه والكلامر فيه مرتب ترتيبًا منطقيًا والمذهب فيها واحد متناسق، ولسنا نصف هنا محتوياتها فإن هذا الوصف سيأتي في سياق عرض المذهب، فنقتص على ذكر أسمائها، وهي تنقسم خمسة أقسام بحسب مبدأ سنبينه في موضعه (47 أ):
- (1) الكتب المنطقية، وقد لُقبت فيما بعد بـ «أورغانون» أي «الآلة الفكرية»: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى أو القياس، التحليلات الثانية أو البرهان، الجدل، الأغاليط.. وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون: قاطيغوم ياس، باري أرمنياس، أنالوطيقا الأولى، أنالوطيقا الثانية، طوبيقا، شفسطيقا.

- (2) الكتب الطبيعية ومنها كتب كلية يتعلم منها الأمور التي تعمر جميع الطبائع، وكتب جزئية يتعلم منها الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع وهي: السماع الطبيعي أو سمع الكيان -وهو كتاب كي في الطبيعة- الكون والفساد، الآثار العلوية، المسائل الحيلية -الآليات- يشك البعض في إمكان بسبتها إليه ويقبلها البعض، ثم كتاب النفس؛ وهو كلي يأتي بعده ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت السم «الطبيعيات الصغرى» هي: الحس والمحسوس، الذكر والتذكر، النوم واليقظة، تعبير الرؤيا في الأحلام، طول العمر وقصره، الحياة والموت، التنفس، الشباب والهرم. ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي تاريخ الحيوان، أعضاء الحيوان، تكوين الحيوان، مشى الحيوان، حركة الحيوان.
- (3) الكتب الميتافيزيقية أيْ ما بعد الطبيعة: يبدو أن أندرونيقوس هو الذي جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ووسمها بهذا الاسم؛ لأنها تأتي بعد الطبيعيات، وكان أرسطو قد سمى موضوعها بالعلم الإلهي وبالفلسفة الأولى، وهي تؤلف مجموعة واحدة وتعرف عند الإسلامييز بهذه الأسماء الثلاثة وأيضًا بكتاب الحروف؛ لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية.
- (4) الكتب الخلقية والسياسية: الأخلاق الأوديمية «في سبع مقالات» والأخلاق النيقوماخية «في عشر مقالات»، والأخلاق الكبرى «في مقالتين»، والكتابان الأول والثاني روايتان لدروس أرسطو الشفوية، ولكن الأول أقدم؛ لأنه أقرب إلى أفلاطون، والثاني أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل؛ لأن المقالات: الرابعة والخامسة والسادسة من الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات المقابلة لها في الثاني، أما

الثالث فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه، ولم نقل الأخلاق «إلى» نيقوماخوس و«إلى» أوديوس؛ لأن الإخصائيين الآن يعدلون عن هذه الترجمة ويقولون: إن العنوان اليوناني منهم يحتمل ثلاثة معاني: الواحد «الأخلاق إلى...»، يعني أن الكتاب مهدى إلى... والآخر «أخلاق نيقوماخوس» يعني اسم الناشر، والثالث «الأخلاق النيقوماخية» ويذهبون إلى أن المعنى الأول غير مقبول بحجة أن الكتاب من أقدم كتب أرسطو فيما يظهر، وأن نيقوماخوس كان صبيًا عند وفاة أبيه، ولسنا نرى ما الذي يمنع أن يكون أرسطو أضاف اسم ابنه للكتاب، كذلك يرفضون المعنى الثاني بحجة أنه ليس عليه دليل، ويهيلون للمعنى الثالث؛ لأنه مبهم كالأصل، ويقال مثل ذلك في الأخلاق الأوديمية؛ أي المعنى الثالى ما يؤيد المعنى الأول أو الثاني.

أما الكتب السياسية فهي كتاب السياسة، وكتاب النظم السياسية وهو مجموعة دساتير نحو 158 مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستوس أثينا وجد في مصر على بردي سنة 1890.

- (5) الكتب الفنية وهي: الخطابة، والشعر.
- (د) وتُذكر له كتب أخرى أثبت النقد أنها منحولة: منها كتاب العالم ، كان قد ضمر إلى كتاب السماء ولقب بالسماء والعالم ولكن فيه آراء رواقية تخرجه من المجموعة الأرسطوطالية، ومنها تدبير المنزل، وكتاب المسائل يتناول مسائل من مختلف العلوم وهو يرجع إلى المدمرسة، وكتاب «في مليسوس وأكسانوفان وغورغياس» وهو بقلم أرسطوطالي من أهل القرن الأول للميلاد (انظر ما قلناه في الحاشية على عدد 15 ب) وكتاب المناظر، وكتاب الخطوط، وكتاب فيضان النيل، وكتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين بـ«أوثولوجيا أرسطوطاليس» وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين. ويتبين

من هذا الفهرس أن مؤلفات أرسطو موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ما عدا الرياضيات، ولئن بليت أجزاء منها بتقدم العلوم، فإن كتبه الفلسفية وكثيرًا من نظرياته المنبثة في كتبه الجرئية خالدة؛ ليس ففط من حيث أهميتها التاريخية؛ بل أيضًا وعلى الأخص من حيث قيمتها الذاتية.

(46) أسلوبه

(أ) كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو، وقد قال شيشرون: إن أسلوبه يتدفق كنهر من تبر. ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصبًا على مصنفاته الأولى: فإن كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض، وليس فيها حواس ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون، وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى؛ إذ قسم للحوار نصيبًا ضئيلاً وللشرح النصيب الأوفر، على أن الكتب العلمية تحمل البيّنات على صدق إعجاب القدماء؛ فكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على تضلعه من الثقافة اليونانية بجميع فنونها، وعلى رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه، ثم هو قد عُني عناية عظيمة بتحديد معاني الألفاظ، ووضع ألفاظاً جديدة في العلوم وفي الفلسفة ذاعت في لغته ونُقلت إلى اللغات الأوروبية وإلى اللغة العربية بحيث يصح أن يقال: إنه الواضع الحقيقي للغة العلمية العامة.

(ب) أمّا أسلوبه في التأليف فله مراحل أمربع: فهو أولاً يعين موضوع البحث ثمر يسرد الآراء في هذا الموضوع ويحصها -وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء في جميع فروع العلم - ثمر يسحل «الصعوبات» أيّا

⁽¹⁾ وتعريف «الصعوبة» أنها وضع رأيي متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعيلها. كتاب الجدل م6 ف6 ص145 ع ب س17.

المسائل المشكلة في الموضوع ويستقصيها للنهاية، وأخيرًا ينظر في المسائل نفسها، ويفحص عن حلولها مستعينًا بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة، وإليك نصًا بما تقدم: «من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله؛ لأن العقل إنّى العلم الطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته، ثم لأن الباحث الدي لا يبدأ بوضع المسألة كالماشي الذي لا يدري إلى أيّ جهة هو متوجه، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحث عنه أم لم يجد من حيث إنه لا يتوخى غاية، وأمّا الذي يبدأ بماقشة الصعوبات فهو الذي يستطيع أن يعين لنفسه غاية، والذي يسمع الحجج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم» (1). ولتعيين الموضوع ميزة أخرى هي تعيين نوع الدليل الذي يلائمه؛ فإن «البعض لا يقبل إلا لغة مياضية، والبعض لا يريد إلا أمثلة، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر، والبعض يحتم في كل بحث برهانًا محكمًا، بينما غيره والبعض يريد الاستشهاد بالشعر، والبعض يحتم في كل بحث برهانًا محكمًا، بينما غيره العلم على المجردات، يعتبر هذا الإحكام إسرافًا... «ولكن» يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم على المجردات،

⁽¹⁾ ما بعد الطبيعة م3 ف1 ص995 عا س24 - ص995 ع ب س4 باختصار.

⁽²⁾ ما بعد الطبيعة م2 ف3 ص995 عا س5 17 باحتصار.

الفصل الثاني

المنطق

(47) المنطق وأقسامه

(أ) كان أسطو أول من نظر إلى العلم في مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تامر للعلوم، فالعلم عنده ينقسم أولاً إلى نظري وعملي بحسب الغاية التي ينتهي إليها:

العلم النظري ينتهي إلى مجرد المعرفة ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات: من حيث هو متحرك ومحسوس؛ وهذا هو العلم الطبيعي، ومن حيث هو مقداس وعدد؛ وهذا هو العلم الرياضي⁽¹⁾، ومن حيث هو وجود بالإطلاق؛ وهذا هو ما بعد الطبيعة. أما العلم العملي فالمعرفة فيه ترمي إلى غاية متمايزة منها، وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الإنسانية؛ وذلك إمّا في نفسها؛ وهذا هو العلم العملي بمعناه المحدود، وإمّا بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع وهذا هو الفن، والعلم العملي يدبر أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نَواح: في شخصه؛ وهو الأشرة؛ وهو تدبير المنزل، وفي الدولة؛ وهو السياسة، والفن يدبر أفعال المخيلة والأعصاء ويحدث مصنوعات مفيدة أو جميلة وينقسم بحسب

175 ———

⁽¹⁾ ويسمى أيضً في الكتب العربية «التعليمي» لأن النفظ اليوناني الدال على الرياضيات Mathematike يدل أيضًا على التعليم.

الموضوعات التي يتناولها. والعلم النظري أشرف؛ لأنه كمال العقل، والعقل أسمى قوى الإنسان، ولأنه العلم للعلم لا لغرض أخر يرتب إليه ويتبعه، وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة؛ لسمو موضوعه وبعده من التغير، كذلك العلم العملي أشرف من الفن؛ لشرف موضوعه وبعده من المحسوس بالقياس إلى موضوع الفن⁽¹⁾.

(ب) ولم يُدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظري؛ لأن موضوعه ليس وجوديًّا ولكنه ذهني؛ إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر، وعلى ذلك فهو علم يُتعلم قبل الخوض في أيّ علم آخر ليعلم به أيّ القضايا يطلب البرهان عليه وأيّ برهان يطلب لكل قضية (2) فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد، وليس هذا ولا ذاك بسهل التناول(3) وإذر فالمنطق آلة العلوم -أورغانون - أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي، فموضوعه صوحرة العلم لا مادته، ولم يرد لفظ «لوجيكا» في كتب أرسطو كاسم لهذا العلم ثم ورد في عصر شيشرون بمعنى المنطق ، ويقول شيشرون بمعنى المنطق أن استعمله إسكند من الإفروديسي بمعنى المنطق ، ويقول أرسطو بهذا المعنى «العلم التحليلي» أيّ العلم الذي يحلل العلم إلى مبادئه وأصوله، وإن كانت «التحليلات» تدل بالذات على تحليل القياس إلى أشكاله فلا مانع من إطلاق والاسم بحيث يشمل تحليل القياس إلى أشاطة .

(ج) موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد، ولما

⁽¹⁾ كتاب الجدل م6 ف6 وم8 ف1. والأخلاق النيقوماحية م6 ف2 وما بعد الطبيعة م6 ف1 وانظر فيما بعد عدد 65، اب

⁽²⁾ التحليلات الثانية م1 ف1. وما بعد الطبيعة م4 ف3.

⁽³⁾ ما بعد الطبيعة م2 ف3.

كانت أفعال العقل ثلاثة: التصوم الساذج، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال أو الحكم بواسطة (1)؛ فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولًا إلى ثلاثة أقسام: كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصومًا ساذجًا، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة، وكتاب التحليلات. الأولى في الاستدلال بالإجمال أيْ من حيث صورته، ولمَّا كان الاستدلال من حيث المادة إمَّا برهانيًّا صادحً، عن مبادئ كلية يقينية ومؤديًا للعلم ، وإما جدليًّا مركبًا من مقدمات ظنية، وإما سُفسطائيًّا مؤلفًا من مقدمات كاذبة تحتوى على النتيجة احتواءً ظاهريًّا لا حقيقيًّا، خرجت لنا ثلاثة كتب: الأول: في التحليلات الثانية أو البرهان، والثاني: في الجدل، والأخير: في الأغاليط. وواضح أن هذا «المنطق المادي» يختلف عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين وهو «منطق العلوم»؛ على أن أسسطو لم يغفل هذا النوع من النظر كما يتجنوز _ عليه؛ وكل مـا هنالك أنه لم يجمعه في كتـاب واحد؛ فقد مر بنا قوله: إن لكل موضوع نوعًا من الدليل أو البرهان يلامُه، وكتابه «التحليلات الثانية» منطو 🤍 العلوم المجردة وله في أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم ، أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة: كان معروفًا أن العلة متى وُضعت وُضع المعلول، ومتى ارتفعت ارتفع، ومتى تعدلت تعدل، وبالجملة لسنا نرى بحثًا من أبحاث ستوارت مل في منطقه الاستقرائي إلا وفي كتب أرسطو ما يقابله أو مبادئ مُكن معالجته بها، وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية؛ فإن هذا التلخيص بين أيدى الجميع في الكتب العربية القديمة، وإنما نقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالإجمال متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لنؤدى واجب التاريخ.

⁽¹⁾ كتاب النفس م3 ف6.

(أ) هي عشر مذكورة هنا بتمامها، ومذكورة تارة كلها، وتارة بعضها في جميع كتب أرسـطو تقريبًا، وهي: الجوهر مثل حرجل، الكمية مثل ثلاثة أشبار، الكيفية مثل أبيض، الإضافة مثل نصف، المكان مثل السوق، الزمان مثل أمس، الوضع مثل جالس، الملك مثل شاكي السلاح، الفعل مثل القطع، الانفعال مثل مقطوع. والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أَيْ القضية، ولفظ «قاطيغومرياس» يعنى عند أمسطو الإضافة أو الإسناد؛ فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو «مقولة» أيْ محمولات، أو بتعريف_ أدق: المقولة معنى كلى يمكن أن يدخل محمولاً في قضية، ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى الذهن من أن المقولات. التسع تُحمل عليه وهو لا يُحمل على شيء؛ فإن الجوهر أول وثان: الأول هو الجزئي الموجود في الواقع، وهو الذي لا يضاف إلى موضوع وليس حاصلاً في موضوع مثل سـقراط، والثاني هو النوع والجنس أيْ ما يعبر عن ماهية. الجوهر الأول ويندرج تحته الجوهر الأول مثل إنسان وحيوان، وهو يضاف إلى موضوع كقولنا: «سقراط إنسان»، ولو أن الجوهر الأولي مكن أن يضاف بالعرض مثل: «هذا العالم هو سقراط»؛ إلا أنه دامًا موضوع بالذات كما تقدم، والجوهر الذي هو مقولة هو الجوهر الثاني. ويختلف الجوهر عن باقي المقولات في أمور؛ أهمها: قبوله الأضداد بينما هي لا تقبل أضدادها؛ وذلك لأنه موضوع التغير فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود، ومن طيب إلى ردىء، أما هي فتغيرها زوالها، والجوهر الأول مقدم ﴿ في الجوهرية على ا الثاني؛ أيُّ إن الجزئي مقدم على الكلي؛ لأنه هو الذي يوجد حقًّا ويقبل العوا-رض بينما الكلى لا يوجد من حيث هو كذلك إلا في الذهن، وبين الجواهر الثانية النوع جوهر أكثر من الجنس؛ لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقي يتشخص في الجزئي، أما الجنس فلا يتشخص إلا بواسطة النوع، وهذا الترتيب يعاص الترتيب الأفلاطوني النازل من المثل باعتباصها الموجودات الحقة إلى الجزئيات المعتبرة أشباحًا، ويدل على الاتجاه الواقعي عند أرسطو إلى جانب اعتقاده أن العلم موضوعه الكلي، وأن ما يزيده الجزئي على الماهية الكلية إنما هو آتٍ من المادة المحسوسة التي لا تدخل العلم.

(ب) قلنا: إن المقولات محمولات. عي أوائل المحمولات أو أجناسها العليا تمثل وجود الوجود المختلفة لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة؛ بل بمعنى أنها وجهات متمايزة في كل شيء؛ فإن الشيء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف... إلخ، بحيث إن أيّ محمول يضاف إليه فهو داخل في واحدة من المقولات، وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا: الوجود والذاتية والتغاير والسكون والحركة، وبمعاني مشتركة: التشابه والتباين، الوجود واللاوجود، الذاتية والتغاير، الزوج والفرد، الوحدة والعدد (1). ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات، وقد وردت في أفلاطون معاني الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال...، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو ولم يحاول ردها إلى نظام واحد.

(ج) لم يذكر أمرسطو المبدأ الذي اعتمد عليه في تقسيم المقولات، فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعًا تجريبيًّا، ولسنا نظن ذلك، وعلى كل حال يمكن وضعها وضعًا منطقيًّا، وقد فعل ذلك القديس توما الأكويني في شرحه على ما بعد الطبيعة -المقالة الخامسة، الدرس التاسع- على النحو الآتي، قال: قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه: فإما أن يكون المحمول هو الموضوع، وإمّا أن يؤخذ من ذات الموضوع، وإمّا أن يؤخذ من ذات الموضوع، وإمّا أن يؤخذ من ذات الموضوع في قولنا أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع، فمن الوجه الأول المحمول هو الموضوع في قولنا

179 ———

⁽¹⁾ في «بارمنيدس»، وفي «السفسطائي»

«سقراط إنسان» فإن سقراط هو ما هو إنسان، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر «الأول»، ومن الوجه الثاني المحمول صفة للموضوع، وهذه الصفة إمّا أن تكون لانهمة للموضوع من مادته؛ وهذا هو الكم، أو من صورته؛ وهذا هو الكيف، وإما أن تكون له بالإضافة إلى آخر وهذه هي الإضافة، ومن الوجه الثالث المحمول خاسج عن الموضوع إما بالمرة وإما بعض الشيء. والخاسج بالمرة إما ملك وإما مقاس، والمقاس إما زمان وإما مكان، والمكان إما «أين» غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان، وإما «وضع» ملحوظ فيه ذلك، والخارج بعض الشيء إما أن يكون الموضوع مبدأ له وهذا هو الفعل، وإما أن يكون نهاية وهذا هو الفعل، وإما أن

(49) «العبارة»

(أ) كتاب «العبارة» مقالة واحدة في اليونانية ككتاب المقولات ومقسم إلى مقالتين في الترجمة اللاتينية، والعبارة «صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية» فهي إذن غير الصوت الدال بالطبع الصادر عن البهائم والإنسان كالتأوه والأنين، وغير الحروف؛ فإنها لا تدل بنفسها؛ بل مع غيرها، والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة أي الحرف، والصوت المركب هو المؤلف وهو الأجدى باسم العبارة أو القضية؛ لأنه وحده يتضمن الصدق أو الكذب ويصح السكوت عليه، أما الاسم والفعل فأجزاء العبارة، وينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار فيستبعد من العبارة التمني والدعاء والاستفهام؛ لأن العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة أي بلفظة دالة على نسبة بينهما، وقد تطوى هذه الرابطة فتسمى العبارة ثنائية كقولنا؛ سقراط كاتب أو سقراط يتكلم، وقد تعلن فتسمى العبارة ثلاثية مثل سقراط هو كاتب، ولو كان الإنسان حيوانًا أعجم لاكتفى بما يقوم في نفسه من الانفعالات عن الأشياء واقتصر على الأصوات الطبيعية التي تترجم عن الانفعال الحاضر،

ولكنه حيوان ناطق مدني فاحتاج إلى تأدية انفعالاته للآخرين فاصطنع الألفاظ والكتابة.

الكتابة دلالة الألفاظ، والألفاظ دلالات انفعالات النفس، والانفعالات مُثُل الأشياء؛ لأن السيء إنّا تدركه النفس بمثال منه في الحس أو في العقل، ولكن دلالة الكتابة على الألفاظ وضعية باتفاق الجميع، ودلالة الألفاظ على الانفعالات وضعية كذلك؛ خلافًا لما ذهب إليه أفلاطون في «أقراطيلوس»؛ إذ لو كانت طبيعية لاتفقت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية، وأما دلالة الانفعالات على الأشياء فطبيعية؛ لذلك كانت واحدة عند الكل.

(ب) فالكتاب ينظر في الأصوات الدالة بالإجمال ثمر في الاسم والفعل والأداة، وينتقل إلى العبارة وقسمتها إلى بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة وصادقة وكاذبة، ثم إلى تقابل القضايا البسيطة وقوانينه في التناقض والتضاد، وتقابل التناقض في قضايا الممكن المستقبل، ثم يبحث في القضايا المحصلة والمعدولة والقضايا المركبة والقضايا الموجهة وتقابلها، وكل هذا وارد في كتب المنطق كما ذكره أحرسطو فلا نقف إلا عند أمر واحد هو تقابل التناقض في القضايا الممكنة المستقبلة؛ لأهمية هذا الأمر في مسألة الحرية الإنسانية، فإن أرسطو يقول: إن القضيتين المتناقضتين الواحدة منهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة فيما سوى الممكنات المستقبلات أي الأفعال الاتفاقية والأفعال والأشرى كاذبة بالضرورة فيما سوى الممكنات المستقبلات أي الأفعال الاتفاقية والأفعال الأشياء ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد على السواء، إذن فبعض الأشياء لا يقع بالضرورة وليس الإيجاب فيه قبل الحدوث بأصدق من السلب (۱).

181 —

⁽¹⁾ يدرس أرسطو الاتفاق في السماع الطبيعي، وحرية الاحتيار في الأحلاق البيقوماحية انطر فيما بعد عدد 56، د و72، ۱ ب

(أ) «التحليلات» أتاها اسمها من موضوعها ومنهجها؛ فموضوعها أجزاء القياس والبرهان وهما آلة العلم الكامل، ومنهجها تحليل القياس والبرهان إلى أجزائهما، فإن العلم الكامل إدراك الذيء بجادئه، ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل، والبرهان ينظر إليه من حيث صورية ومن حيث مادته، فهو ينحل إلى مبادئ صورية وأخرى مادية، والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ الصورية التي يتعلق بها لزوم التالي من المقدم لزومًا بينًا ضروريًا بصرف النظر عن مادة البرهان تسمى «الأولى» وهي مقالتان، والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادى المادية التي يتعلق بها صدق التالي تسمى والثانية، وهي مقالتان كذلك.

(ب) القياس قول مؤلف من أقوال إذا وُضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارًا، فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري، حتى إن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما بل من حيث تأليفهما معًا، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعهما في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة، فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك وستواس مل بأن القياس مصادرة على المطلوب الأول؛ إذ إن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين، أما في المصادرة فالنتيجة متضمنة في مقدمة واحدة (1)، وقد نتوهم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول، ولكن هذا الوهم يتبدد في الأشكال الأخرى، فإل لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معًا واضح غاية الوضوح. وتركيب أرسطو

المصادرة عنى المطلوب الأول أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه فتكون الكبرى والنتيحة شيئًا واحدًا (النحاة لابن سينا).

للقياس يختلف عن التركيب المألوف، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول، ويركب القياس هكذا: إذا كارَ_ أ «ماثت» مقولاً على كل ب «حيوان» وكان كل ـــــ مقولاً على كل ج «إنسان»، فإن أ «مائت» مقول على كل ج «إنسان». وتسمية القضايا والحدود مأحوذة من خصائصها في هذا التركيب: الحد الأوسط بين الطرفين «مائت وإنسان» والطرفان الواحد منهما أكبر من الأوسط، والآخر أصغر من الأوسط بحيث يتأدى الفكر من الأكبر -أو الأول- إلى الأوسط، ومن الأوسط إلى الأصغر -أو الأخير- وهذا هو الشكل الكامل أو الأول، أما وضع الأوسط قبل الطرفين أو بعدهما، فإنه ينتج شكلين غير كاملين النتيجة فيهما لا تلزم ِ رأسًا من المقدمتين كما تلزم في الشكل الأول، وهذا الشكل أول أيضًا؛ لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى القضايا الأمربع: كلية موجبة أو سالبة، وجزئية موجبة أو سالبة، ومبدؤه عنده «حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمنًا في الأوسط، والأوسط متضمنًا أو غير متضمن في الأول فحينئذ يكون بالضرورة قياس كامل يربط الأول والأخير. «ويعتمد أمرسطو هنا على الماصدق؛ لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحًا لماهية القياس، ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم؛ لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء، واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي إلى أن أشكالي القياس ثلاثة فقط؛ ذلك أن الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر، وإما أن يكون أكبر منهما، وإما أن يكون أصغر منهما، أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل جالينوس من بعد فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة، على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط في كل شكل، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده، ثم هو يعترف ضمنًا بأضرب الشكلب الرابع الخمسة المنتجة، فجعلها تلميذه ثاوفراسطوس أضم بًا تابعة للشكل الأول.

(ج) ولتعيين أضرب كل شـكل لم يؤلف أرسطو القصايا الأمربع بعضها مع بعض إلا في المقدمات وأهمل النتائج فخرج له 16 ضربًا ممكنًا بدلاً من 64 في كل شـكل، وهذا أخصر وأصـوب؛ لأن النتائج تابعة للمقدمات وليس لها أحكام خاصة، ولتعيير الــضروب المنتحة يبدأ مراجعة الضروب التي مقدماتها كلية، ثم ينتقل إلى الضروب التي تحتوي على مقدمة جزئية، ويستبعد جملة الضروب التي مقدمتاها جزئيتان، ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس (كما سنشير إلى ذللــُــ)، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد، ولمَّا كان الأوسط في الشكلين الثاني والثالث ليس كالأوسط في الأول؛ أَيُّ ليس متوسطًا بين الطرفين من حيث الماصدق، فإنه يعالجه لجعله متوسطًا ولرد الشكلين غير الكاملين إلى الأول الكامل، وله في ذلك ثلاث طرائق: طريقة مباشرة بعكس القضايا، وطريقتان غير مباشرتين؛ إحداهما بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى، والأخرى بالخلف أيُّ ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس، تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت، وفي العكس يذكر أز ﴿ الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها، والكليـة الموجبة تنعكس جزئية موجبة والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها، وأما الجزئية السالبة فيقول: إنها لا تعكس ولا يذكر عكس للنقيض؛ لأنه لا يفيد في رد الأقيسة، وأرسطو لا يتكلم عن العكس في كتاب العبارة -كما نفعل الآن؛ إذ ندرسه في باب القضية- بل في التحليلات. مناسبة القياس، وبعد أن يرد أضرب الشكلين الثاني والثالث إلى أضرب الأول يرد الضربين الجزئيين في الأول إلى الضربين الكليين فلا يستبقى في النهاية غير هذين الأخيرين، الواحد موجب والآخر سالب. ويذكر الأقيسة الموجهة ويركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء وينظر في ماهية النتيجة في كل قياس فيستغرق في ذلك خمسة عشر فصلاً مطولاً، فاختصر ثاوفراسطوس الطريق بتطبيقه قاعدة على أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين ، وبعد أن يستعرض جميع الأقيسة يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحطات الجزئية، وهذه القواعد خمس:

- (1) يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر.
- (2) في كل قياس لا بد من مقدمة موجمة؛ أيْ لا تلزم نتيجة عن سالبتين.
 - (3) في كل قياس لا بد من مقدمة كلية؛ أيْ لا تلزم نتيجة عن جزئيتين.
- (4) النتيجة الكلية لا تلزمر إلا عن كليتين؛ أيْ إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتمًا.
- (5) النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين؛ أيّ إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتمًا. وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان في واحدة هي أن النتيجة تتبع أضعف -أو أخس- المقدمتين.
- (د) إذا تأملنا القياس وجدنا أن نتيجته كانت قبل تركيبه «مطلوبًا» أي إنها هي المسألة التي عُرضت أولاً «هل المحمول يوافق الموضوع أمر لا يوافقه؟» ثمر ركب القياس لحلها، وإنها مركب بالأوسط فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الأوسط، والمنهج أن يوضع ثبتان: واحد: لكل الموضوعات الممكنة للأكبر -المحمولات وآخر: لكل المحمولات الممكنة للأصغر -الموضوع- دون الذهاب إلى أبعد من الجنس القريب، فالحد الأوسط يوجد بالضرومة في الجزء المشترك بين الثبتين، وبعبارة أخرى توجد أشياء هي دافًا موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر، وأخرى هي دافًا موضوعات ولا تكون موضوعات وقد تكون محمولات كالأنواع، ولمًا كان الأوسط يجب أن يكون موضوعًا ومحمولاً فإن البحث محمولات كالأنواع، ولمًا كان الأوسط يجب أن يكون موضوعًا ومحمولاً فإن البحث عن حد مشترك بين موصوع النتيجة عنه يحب أن يتجه إلى النوع أيْ يجب البحث عن حد مشترك بين موصوع النتيجة ومحمولها في كل ما يمكن أن يوجب له الآخر أو -إن

كانت النتيجة سالبة- في كل ما يمكن سلبه عن الواحد أو عن الآخر، فليكن هذا المطلوب: هل سقراط مائت؟ الإنسان واحد من المحمولات التي يمكن إسنادها لسقراط وواحد من الموضوعات التي يمكن أن يسند إليها مائت فيمكن أن يقوم حدًا أوسط بين سقراط ومائت، فاستكشاف الحد الأوسط يقتضي إمعان الفكر والنفاذ إلى الماهيات، وإذن فليس القياس قاصرًا على أنه عرض البرهان ولكنه أيضًا آلة للاستكشاف ولإقامة البرهان؛ فإن محاولة تركيب القياس شيء وتركيبه بالفعلي شيء آخر وهذا ما لم ينتبه إليه نقاد القياس المتقدمون والمتأخرون، فإن قالوا: إن الاستكشاف العلمي سابق على تركيب القياس فعل لاحق عقيم، أجبنا أن الرائد في الاستكشاف إنمًا هو طبيعة القياس القائمة على حد أوسط متعلق بالماهية، فالقياس علة غائية، ومعلوم أن الغاية تصور أولاً وتحقق في النهاية.

(هـ) بعد تعريف القياس وتحليله يقارن أرسطو بين القياس والقسمة الأفلاطونية (هـ) بعد تعريف القسمة قياس ضعيف أو عاجز؛ لأنها خلو من حد أوسط، فهي تقول مثلاً: الكائنات إما حية وإما غير حية، فلنضع الإنسان في الحية؛ والحيوانات إما أرضية وإما مائية، فلنضع الإنسان في الأرضية وهكذا حتى تُحصى جميع خصائص الإنسان، ولكنها لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما تضعها وضعًا، فما لا نجده عند أفلاطون هي فكرة أن الاستدلال إقامة البرهاز على أن المحمول يوافق الموضوع، وهذا لا يتحقق في القسمة، بل إن القسمة مصادرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها. فإن صح أن القسمة الأفلاطونية هي التي أدت بأرسطو إلى القياس فإن الفرق بعبد بن الطربةتين.

(و) ومسائل المقالة الثانية قياس الدوس في الأشكال الثلاثة، وقياس الخلف فيها، والفرق بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف، ورد كل منهما للآخر في

كل من الأشــكال الثلاثة، والأقيسة الفاسدة وأهمها المصادىرة على المطلوب الأول، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتمثيل، وقد كثر الكلام في الاستقراء الأرسطوطالي؛ لأن صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعًا فقال النقاد: إن الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته ولم يفطن إلى إمكان إقامته على جزئيات معدودة، بله على جزئي واحد وإلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصى، هذا اتهام باطل لا يُعقل أن يجون على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعي، وإنما ساق أمرسطو عبارته هذه في واحد من الكتب التي تبحث في المنطق الصوصي، فلم ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ودل على الشرط الذي مكن موجبه عد الاستقراء بين الأقيسة وهو إمكان عكس الصغرى عكسًا مستويًا، ولا مشاحة في أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلى يقتضي الجزئيات جميعًا؛ ليكون صحيحًا من الوجهة الصورية، وإلا كان التالي أعمر من المقدم وبأن الاستقراء سفسطة، ولكن أرسطو لم يقل إن هذا الشرط يمكن تحقيقه، ونفس المثال الذي يوم ده دليل على ذلك؛ إذ إن الجزئيات فيه غير تامة وأمرسطو يعلم ذلك: «الإنسان والفرس والثور طويل العمر. والإنسان والفرس والثور قليل المرارة؛ إذن فكل حيوان قليل المرارة فهو طويل العمر». وحتى لو تحقق الشرط لَما عده أرسطو كافيًا؛ إذ إن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة بل من حقائق ضرورية، ولأرسطو في هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه قاله في التحليلات الثانية وهو الكتاب الذي يبحث في البرهان والعلم اليقيني؛ قال: «إن من يبين ببرهان واحد -تذكر فيه الجزئيات- أو ببراهين عدة -كل منها خاص بجزئي- أن كلاً من المثلث متساوى الأضلاع وغير متساويها ومتساوى __ الضلعين مجموع زوایاه یساوی قامتن فلیس بحصل له العلم بأن نفس المثلث تساوی خروایاه قامُتين اللهم إلا عبى وجه سُفسطائي أَيْ جدلي قائم على أن هذه الثلاثة هي جميع المثلثات وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلى ولولم يكن هناك مثلث غير ما ذكر؛

ذلك أنه لا يعلم من أجل المثلث، ولا كل مثلث إلا من حيث العدد، أما من حيث الصورة -الماهية- فليس يعلم كل مثلث ولو لم يوجد مثلث إلا وهو يعرفه، وإنما يعلم علمًا كليًّا متى قام عنده أن ماهية المثلث وجميع المثلث واحدة بحيث إن وُضع المثلث ورفعت المثلثات وافقه المحمول»(١).

إذن، فالعدم معرفة الماهية، لا يؤدي إليه الاستقراء مهما يبلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع في نتيجته، فإن لم تدرك بقى الاستقراء علمًا ناقصًا يحفز العقل إلى طلب علة اطراد المحمول للموضوع، فكيف عكن القول مع القائلين: إن القياس قلب صناعى للاستقراء بوضع الخاصة التي بينتها نتيجة الاستقراء موضع الوسط والعلة، وإن العلم الضروري عند أرسطو ما هو إلا صورة مجردة للنظامي الطبيعي المستخلص من التجربة؟ هؤلاء القائلوز _ ينسون أو يتناسون معنى «إدراك الماهية» ولقد ميز أرسطو بين الاستقراء والقياس تمييزًا تامًا قال⁽²⁾: الاستقراء أبيز __ من القياس بالإضافة إلينا؛ لأنه ببدأ من الجزئيات، أما القياس فأبن بالذات؛ لأنه يبدأ من الكليات فيبين علة النتيجة بخلاف الاستقراء الذي يضع النتيجة من أجل ما شوهد في الجزئيات، والحد الأوسط فيه أوسط من حيث الشكل فقط؛ لأن الاستقراء يضيف الأكبر للأوسط بالأصغر كما يتبين من المثال المذكور آنفًا، ولا يختلف الأوسط عن الأصغر من حيث الماصدق؛ لأنه مكتسب بوضع حد كلر في موضع الجزئيات، وهذا الوضع هو نفس الاستقراء،

(نر) ولا يذكر أمرسطو القضية الإضافية التي بين موضوعها ومحمولها نسبة إضافة مثلب ب أكبر من ج أو ب إلى يميز ج وما أشبه، ولا بد أز يكون

⁽¹⁾ التحليلات الثانية م1 ف5

⁽²⁾ التحليلات الأولى م2 ف23 وهو الحاص بالاستقراء.

السبب في هذا الإغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل سبة بين موضوع ومحمول، لا أنه جهل هذا النوع من القضايا كثير الاستعمال في الرياضيات وأرسطو يلحظ الرياضيات في منطقه ويأخذ منها بعض مصطلحاته المنطقية مثل الحد والشكل، وعثل لكل واحد من أشكال القياس بشكل هندسي خاص الخطوط فيه تمثل القضايا والنقط تمثل الحدود، كذلك لم يذكر القضية الشرطية بنوعيها متصلة ومفصلة؛ لأنهما تنحلان إلى حمليتين، وأهمل الأقيسة المقابلة لهذه القضايا؛ لأن القياس الإضافي لا يخرج عن تعريف القياس بالإجمال، ولأز القياس الاستثنائي يرد إلى قياس اقترافي بتحويل القضية الشرطية متصلة إلى قياس إضماري مثل قولنا: «إذا كان الله ثابتًا فهو فعل محض» «شرطية متصلة» فإنه يرجع إلى «الله ثابت فهو فعل محض» ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطوية في هذا القياس يخرج لنا «كل ما هو ثابت فهو فعل محض، والله ثابت؛

«العدد إما فرد وإما زوج» «شرطية منفصلة» فقد يرد إلى السابق «إذا لم يكن العدد فردًا فهو زوج». فردًا فهو زوج».

(51) التحليلات الثانية

(أ) تقع في مقالتين كالأولى: إحداهما تدوس على ماهية العلم وشرائط مقدماته وخصائص البرهان بها هو برهان أي من حيث إبانته عن علة حصول المحمول للموضوع، وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات، وعلى المطالب العلمية أي الأستلة التي تقع في العلوم وعلى الحد وعلاقته بالبرهان. يبدأ أرسطو بالبحث في أساس العلم فيقول: إن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق، لكن لا يتسلسل العلم

إلى غير نهاية فلا يتم أبدًا، ولا يتوقف بعضه على بعض فنقع في دور، وللقول بالتسلسل والــدور مصدر واحد هو توهم أن البرهان هو الوســيلة الوحيدة للمعرفة، ولكن هناك مقدمات أولية لا تعتقر إلى برهان ولا تحتمل البرهان وإنما هي أصول البراهين، وللبرهان تعريف أول طاهري بالعلة الغائية هو أنه «قياس منتج للعلمر » والقياس مأخوذ هما معناه المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء، ولفظ العلم يعني معرفة العلة وهي معرفة تابنة ضرورية بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن، وقد يقع العلم والظن في شخصين على موضوع واحد بعينه فلا ينتفى التمييز بينهما؛ لأن موقف كل شـخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر، فالشـخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنســان حيوان لكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنســان ويعتبره الآخر محمولاً حاصلاً بالفعل، والفرق ظاهر بين هذيز ﴿ ﴾ النوعين من المعرفة، وللبرهان تعريف ثان جوهري بالعناصر المؤلفة له هو أنه «القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلــم على النتيجة وأبين منها وعلــة لزومها». ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول، كانت عناص البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمولي أو ما يعني اسمه وأن المقدمتين صادقتان وإلا لر ينتج برهان، والصدق هنا يقتضى أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ذاتية أي جوهرية فتصير المقدمة أولية، وإلا افتقرتــــ إلى برهان ولر تصلح أساسًا يستند إليه.

(ب) ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام: الأولى مقدمات أولية بالإطلاق وتسمى «علومًا متعاصفة» مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية وهي لا تدخل عادة في القياس بل يتمشى القياس موجبها دون ذكرها؛ أي إنها مقدمات بالقوة لا بالفعل، وهي ليست غريزية في العقل لكن العقل

يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزية، والقسم الثاني مقدمات تسمى «أصولاً موضوعة» ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس، والقسم الثالث مقدمات تسمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد في نفسه ويصبر عليها إلى أن تتبين له في علم آخر. فحينما تكون المقدمات أولية ويستدل على المعلول بالعلة يسمى البرهان «برهان لم» يفيد علة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل، وهناك برهان آخر يسمى «برهان إن» وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة أو الذي يستدل على العلة بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع؛ لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل، كبرهان الطبيب بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع؛ لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل، كبرهان الطبيب وقبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلاً. وفي وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلاً. وفي مسائل هذا القدر كفاية بعد الذي ذكرناه عن القياس وليس لنا كلام خاص في باقي مسائل الكتاب وهي مبسوطة في كتب المنطق.

(52) الجدل

(أ) كان أفلاطون قد مرفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمي (31 -أ) ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعامرف فحده بأنه «الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات، مع تحاشي الوقوع في التناقض، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة». وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء؛ لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين في آن واحد، فلا يدوم الجدل إلا بمقدمات محتملة أي آمراء متواترة أو مقبولة عند العلماء، فالقياس الجدلي يتفق مع البرهاني في أنه استدلال محيح ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة، ولا يتفق مع السُفسطائي في شيء؛ لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة والاستدلال فيه قد يكون صحيحًا أو فاسدًا، وإذن فليس

الجدل علمًا أو منهج العلم كما أراد أفلاطون ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال، وهو يُستعمل في الخطابة بنوع خاص.

(ب) وللجدل فوائد منها أنه رياضة عقلية، وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن عتحن بجوجبه مدعي العلم، بل إن له فائدة علمية هي أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم ببحث الآراء العامة وآراء العلماء في موضوع ذلك العلم؛ فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة؛ فامتحان الآسء يعين العقل على الاقتراب من المبادئ ووضع المسائل، وقد كان أرسطو القدوة في هذا المنهج علمًا وعملًا، ففي كل علم وكل مسألة سرّد أقوال المتقدمين ومحصها ومهّد بذلك لدراسة المسألة في ذاتها بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن.

(ج) ولمّا كان الجدل قياسًا واستقراءً لإضافة محمول إلى موضوع فينزم النظر في هذه الإضافة وتعيين أنواعها والكلام في كل نوع، فالمحمول إما أن يكون مساويًا للموضوع في الماصدق وإما أن لا يكون: فإن كان مساويًا -أيّ ينعكس- فإمّا أن يكون ماهية الموضوع وهو إذن حده وإما أن لا يكونها وهو إذن خاصة، وإن لم يكن مساويًا فإمّا أن يكون جزءًا من الحد وهو من الحد وهو إذن جنس الموضوع أو فصله النوعي وإما أن لا يكون جزءًا من الحد وهو إذن عرض، فكل موضوع يوصف من هذه الوجهات تحصل لنا به معرفة، وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات؛ لأن المحمول لا يخلو من أن يكون إما جنسًا أو خاصة أو فصلاً وعرضًا، فهذه الوجهات هي المواضع التي تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء وهذا موضوع الكتاب ومن هنا أتى المحلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء وهذا موضوع الكتاب ومن هنا أتى المحلية في هذا الترتيب في القياس والاستقراء وهذا موضوع الكتاب ومن هنا أتى المحلية في الموابقات النجاة لابن سينا تلخيصًا للمقالات السبع في الفصل المعنوز وقي بيان

وجوه الغلط في الأقوال الشارحة»، أما المقالة الثامنة والأخيرة فتدور على ترتيب الجدل أي عبى قواعد السؤال والجواب.

(د) هذا تعييز الكليات وتصنيفها عند أرسطو وقد تناولها فورفوريوس وجعلها موضوعًا لكتاب حاص سماه «المدخل إلى مقولات أرسطو» (إيساغوجي= المدخل) فانقسم الكلامر في التصور الساذج إلى قسميز: الكليات والمقولات، وإنما وضعت الكليات أولاً؛ لأنها ذهنية صرفة وألصق بالمنطق، أما المقولات فذهنية من حيث هي أقسام تندرج تحتها الموضوعات والمحمولات، وحقيقية من حيث هي أقسام تترتب فيها الأشياء أنفسها، ثمر إن البحث في الكليات مفيد بل ضروري للحد والقسمة، وهما مستعملان في كتاب المقولات، غير أز الكليات عند أرسطو أربعة نراد عليها فورفوريوس كليًا خامسًا هو النوع ولمر يكن أرسطو يعتبره واحدًا من الكليات وإنما كان يعتبره الموضوع نفسه من حيث إن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد، والنوع لا يضاف إلا للفرد مثل قولنا؛ سقراط إنسان.

(53) الأغاليط

(أ) كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السُفسطائية في مقالتين: تبدأ الأولى بتعريف الغلط أو السفسطة بأنها قياس في الظاهر فقط لا في الحقيقة، وتستطرد إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية، وأن «أفعال السُفسطائية إمًا في القياس المطلوب به إنتاج شيء، وإما في أشياء خارجة عن القياس»، فالمغالطات في القياس «إما أن تقع في اللفظ أو في المعنى أو في صورة القياس أو في مادته، وإما أن تكون غلطًا أو مغالطة»، والأشياء الخارجة عن القياس «مثل تخجيل الحصم وترذيل أقواله والاستهزاء به وقطح

كلامه والإغراب عليه في اللغة واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب وما يجري مجرى ذلك»(11). والمقالة الثانية في حل هذه الإشكالات.

(ب) ويقول أرسطو في الفصل الأخير من الكتاب: إن العلم أو الفن يوضع شيئًا فشيئًا بأن يزيد المتأخرون على ما يخلفه المتقدمون وأنه هو قد سُبق إلى فنون كثيرة فتلقى البيان مثلاً عن الأقدمين وأكمله، أما القياس والبرهان والجدل والسفسطة فلم يسبقه إليها أحد، نعمر ؛ إن السُفسطائيين وإمامهم غورغياس كانوا يعلمون المحاجة، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجج عامة وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تجريبية مما هو أُدخل في علم البيان، أما الفن نفسه بما له من موضوع محدد ومبادئ ونتائج فقد استكشفه من عند نفسه في زمن طويل (انتهى كلامه).

والحق أن من يقابل بين ما عرفته المدارس السابقة من المنطق وما ورد في أفلاطون وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية من أبحاث متفرقة ضعيفة في الحد والقسمة والاستقراء، وبين كتب أرسطو الغنية العميقة، ليدهش من عظم الفرق ويوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه، وأن الاستقراء بماهيته ومكانه من العلم، أمور جديدة في تاريخ الفكر أصبحت من يوم وُجدت جزءًا من الفلسفة لا يتجــزا، وإذا كان العلم الكامل هو علم الذي يعلم أنه يعلم أي الذي يبرهن على علمه ويدفع عنه الشَّـبة والاعتراضات وهو على بينة من أمره، فإن أرسطو بوضعه المنطق قد يسرًر للناس مثل هذا العلم وبصر العقل بنفسه وأبلغه رشده.

⁽¹⁾ ابن سينا. النحة ص 141 148.

الفصل الثالث

الطبيعة

(54) العلم الطبيعي وأقسامه

(أ) الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن، فإننا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصوس الإنسان إلا في لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في

المادة التي تلائمها، وكل ما هو مادي فهو متحرل فموضوع العلم الطبيعي الوجود المتحرك حركة محسوسة، بالفعل أو بالقوة، والحركة على أنواع، ولأجل تعيين عدد هذه الأنواع يجب الرجوع إلى معنى أعمر من الحركة هو التغير أو الصيرورة: كل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده؛ وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود؛ إذ ليس بينهما تضاد، وإنما التغير من اللاوجود إلى اللاوجود، ومن الوجود إلى اللوجود، ومن الوجود إلى الوجود.

أما النوع الأول فليس حركة ولكنه «كون»؛ لأن الحركة تقتضي قبلها وجود المتحرك، والكلام هنا على كونه أي على وجوده بعد لا وجود، ثمر إن للحركة وسطًا ولا وسط بين اللاوجود والوجود، وأما النوع الثاني فليس حركة كذلك ولكنه «فساد»؛ إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود، والانتقال من الأول إلى الثاني فجائي، فلا يبقى إلا النوع الثالث وهو انتقال الشيء نفسه

من وجود إلى وجود هو حال لهذا الشيء، ويتحرك الشيء حركات مختلفة؛ لكن لا من حيث الجوهر؛ فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير، ولا من حيث جميع المقولات الأخرى؛ بل من حيث بعضها، فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها، وإنها توجد بطرفيها، فتغيرها تابع لتغيرهما، والفعل والانفعال هما تغير ولا تغير للتغير، والزمان مقياس الحركة فليس هو الذي يتحرك، يبقى أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات هي: الكيفية، والكمية، والمكان: فالحركة التي في الكيفية «استحالة»، والتي في الكمية «نهو ونقصان»، والتي في المكان «نقلة»، وفي هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد، والنقلة شرط الحركتين الأخريين؛ إذ لا بد فيهما من تماس المحرك والمتحرك، ولا بد لتماسهما من تقاربهما، والنمو والنقصان حركة الجسم الحي، فهو يبدأ صغيرًا فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته، ثم يعتريه الذبول والنقصان (1).

(ب) وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعي إلى الكلام في الموجود الطبيعي بالإجمال وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعي، ثم في الموجود الطبيعي بالتفصيل أي أولاً: في الموجود الطبيعي المتحرك بالنقلة وهذا موضوع كتاب السماء أي العالم، وثانيًا: في الموجود الطبيعي المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وكون آخر وهذا موضوع كتاب الكون والفساد، وثالثًا: في الموجود الطبيعي المتحرك بالنمو والنقصان أي الجسم الحي وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان. وسندرس في هذا الفصل الكتب الثلاثة الأولى ونخصص الفصل الآتي للكلام على النفس. والأصل في اسم السماع الطبيعي على قول البعض أن أم سطو ألقاه دروسًا فدوّنه التلاميذ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستماع دروسًا فدوّنه التلاميذ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستماع

السماع الطبيعي م1 ف2 وم5 ف2.

إلى معلم، والكتاب في ثماني مقالات؛ الأولى: في تجوهر الأجسام الطبيعية أي تركيبها. والثانية في العليّة والاتفاق والضرورة والغائية. والثالثة: في تعريف الحركة وفي اللانهاية. والرابعة: في المكان والخلاء والزمان. وسنلخص هذه المقالات تلخيصًا وافيًا، وكان أرسطو يعتبرها قسمًا تامًا يسميه «في المبادئ» الطبيعية ويعتبر الباقي قسمًا آخر يسميه «في الحركة» وسنهمل هذا الباقي هنا إلا مسألة واحدة منه، فإن المقالة الخامسة تدور على تفصيلات في الحركة لا نرى فائدة في تتبعها. والمقالة السادسة تبحث في اتصال الجسم والمكان والزمان، وأهم ما فيها وارد في الكلام على اللانهاية، والمقالة السابعة تعنى بتفصيلات أخرى في الحركة، وقد وردت في روايتين يظن أنهما لبعض التلاميذ، وقد أقحمتا على الكتاب. والمقالة الثامنة تدلل على قد مرحركة العالم -وهذه هي المسألة التي سنذكرها وتبرهن على وجود المحرك الأول، وهذا بحث سيعود إليه أرسطو في «ما بعد الطبيعة» فنرجئه نحن تفاديًا للتكرار ولأنه أدخل في هذا العلم الأخير. وبعد ذلك بعد الطبيعة فركتاب السماء وأخرى في كتاب الكون والفساد.

(55) تجوهر الأجسام الطبيعية

(أ) العلم معرفة العلل والمبادئ والأصول، وقد تعددت الآراء في المبادئ الطبيعية، فمن الفلاسفة من وضع مبدأ واحدًا ثابتًا مثل بالرمنيدس ومليسوس، ومنهم من وضع مبدأ واحدًا متحركًا ماءً أو هواءً أو نارًا وهم طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس، ومنهم من قال مبادئ عدة محدودة العدد مثل أنبادوقليس، ومنهم من قال مبادئ عدة غير متناهية العدد وهم طائفتان: واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ متفقة جنسًا مختلفة شكلاً مثل لوقيبوس وديمقريطس، وطائفة أخرى فهبت إلى أن المبادئ متباينة مثل أنكسيمندريس وأنكساغورس.

(ب) أما رأى بارمنيدس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعي؛ إذ إن الأجسام الطبيعية متمايزة ومتغيرة، وهو يجعل الطبيعة كلها واحدًا ســاكنًا، فهو لم يفطن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هي المقولات العشر لا على نحو واحد، وأن كل مقولة تقال كذلك على أنحاء فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس، ويقال كيفية للأبيض ﴿ والحار وما أشبه، فعبارتـه: «كل مـا خلا الوجود فهو لا وجود» غير صحيحة، فإن ما خلا الوجود من وجه أَيْ مـن حيث الجوهر مثلاً ومن حيث جوهر معين فقد يكون وجودًا من وجه آخر أيِّ عَرَضًا أو جوهرا آخر، إذن فليس يلزمر ۖ أنه لا شيء، كذلــك الواحد يؤخذ مِعان مختلفة فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية، فإن قيل على المقدام كان الواحد كثيرًا بالقوة؛ لأن المقدام ينقسم إلى أجزاء، وإن قيل على غير المنقسم بطلت الكمية ولم يعد الوجود «متناهيًا» كما يرى بارمنيدس، ولا «لامتناهيًا» كما يرى مليسوس، وإن قيل على الماهية فيجب أن يفهم قول: إن الوجود واحد؛ بمعنى أن كل موجود -أي كل ماهيــة- فهو واحد في ذاته، لا يمعني أن الموجودات جميعًا واحد، وإلا وقعنا في مذهب هرقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ومعنى الإنسان ومعنر فللفرس ومعنى الكيفية ومعنى الكمية، وهذا خلف، ولاتجه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود، وبارمنيدس يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة في الخارج على مثال تحققه في الذهن، ولمَّا رأى أن الأشياء واحد على نحو ما من حيث إنها تدخل تحت معنى الوجود، توهم أن الأشياء واحد على نحو لا يتفق معه أن تكون موجودات متكثرة، والواقع أن في الخارج ماهيات مشاركة في الوجود، وأن معنى الوجود جرده العقل، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الموجود من حيث هو جوهر «فيوجد في ذاته» أو عرض «فيوجد في غيره» أو ماهية معينة «فيوجد بحسب هذه الماهية». (ج) أمّا آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك، فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها تمايزاً جوهريًّا ويجعلها متمايزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم؛ في حين أن الملاحظة تدل عبى أنها تتباين بالخصائص، وأن العقل يدل على أن الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافًا في الجوهر، وتركيب الجسم الطبيعي من عدة مواد كلها معينة ومجتمعة بمقادير قد يعلل تميزه من غيره إلى حد ما، ولكنه يبطل وحدته؛ إد إن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحدًا في ذاته ما لم نفرض مبدأ يرد العناص إلى الوحدة، وتتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحي على الأقل، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه، وإنما هو واحد بشيعال أخر غير الأجزاء هي النفس؛ زد على ذلك أن مبادئ الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة وإلا صارت التغيرات جميعًا عرضية، وانتفى التغير الجوهري وهو مُشاهَد على الأقل في الحي يتغير إلى غير الحي بالموت والانحلال، وفي غير الحي يتغير إلى الحي

(د) فلأجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها يجب القول: إن المبادئ ثلاثة فقط، ويتبين ذلك من النظر في التغير، فإنه يقتضي أولاً موضوعًا يتم فيه، وثانيًا كون هذا الموضوع غير معين في نفسه وإلا لم يمكن أن يصير شيئًا آخر، وثائمًا ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين: فالأول الهيولي أو المادة الأولى، والثاني العدم، والثالث الصورة، فقبل التغير الشيء المتغير واحد بالعدد ولكنه يحتوي على مبدأين؛ أحدهما: يبقى بالرغم من التغير، والآخر؛ يحل ضده محله، ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير هو عدم الضد لقبول الضد الآخر، وهي مبادئ بمعني الكلمة؛ أي إنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى، وأنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض، إلا أن الهيولي والصوسة مبدآ الماهية، أما العدم فمبدأ بالعرض؛ أيْ إنه نقطة نهاية صورة، وبداية صورة، وليس شيئًا

ثالثًا محويًّا في الجسم؛ لأن الكائن إمَّا يكون بارتفاع العدم لا بوجوده. ولما كانت الهيولي موضوعًا غير معن في نفسه؛ فهي ليستب ماهية، ولا كمية، ولا كيفية، ولا شيئًا داخلًا في المقولات التي هي أقسام الوجود، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها، وإنما نضطر لوضعها وندركها بالمماثلة كما ندم ك الخط شيئًا بغير صورة؛ لأنه تارة يكون في صومة، وطـورًا في أخرى، وأما الصوحرة فهي كمال أول لهذا الموضـوع أو فعل أول لهذه القوة؛ أَيْ إنها ما يعطى الهيولي الوجود بالفعل في ماهية معينة، فهي معقولة؛ لأنها فعل؛ بل هي ما نعقل من الشيء، وباتحاد هذين المبدأين اتحادًا جوهريًّا يتكوز __ كائن واحد؛ من حيث إن كلاَّ منهما ناقص في ذاته مفتقر للآخر، متمم له؛ فهما يتميزان بالفكر، ولا ينفصلان في الحقيقة؛ فلا توجد الهيولي مفار،قة ولكنها دامًّا متحدة بصورة، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة؛ اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن، وبعــد انفصالها عنه بالموت (63 -ج، د)، وهناك صوصة مفارقة أصلاً هي الله والعقول محركة الكواكب (68 -د، ه)، وما خلا هذه الصور فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إليه أفلاطون، ولكنها حالَّة في المادة حلول الفعل في القوة، وليست المادة متشبهة بالمعقولات أو مشاحركة فيها من بعيد وبالعرض، ولكنها متقومة بها، إذر 🥏 فالجسم الطبيعي موجود حقيقي، وهو واحد بوحدة حقيقية.

(56) العلية والاتفاق

(أ) أنزل أرسطو إذن المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأبهض وسماه «صوبرة»، وسماه أيضًا «طبيعة»؛ فإنه يقول: ونستطيع أن نبعث مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى فنلاحظ أن من الموجودات ما هو بالطبع، ومنها ما هو بالاتفاق أو المصادفة، والأجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها والنبات والعناص، وهي تختلف اختلافًا

بيِّنًا عن التي ليست بالطبع؛ فإز ﴿ المُوجِودِ الطبيعي حاصل في ذاته على مبدأ حركة وسكون بالإضافة إلى المكان، أو إلى النمو والذبولب، أو إلى الاستحالة، أما المصنوعات كالسرير والرداء وما أشبه فإذا اعتبرناها بها هي مصنوعات لم نجد فيها أي نزوع طبيعي للحركــة؛ فإن تحركت فذلك إما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه، وإما بفعل الصانع، والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه «الطبيعة»، «فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولاً وبالذات لا بالعرض»، وقد عرفنا ما هر__ الحركة وسنعود إليها، أما السكون فهو غاية الحركة، فإز _ جميع الحركات الطبيعية -ما عدا حركات الأجرام السـماوية- من نقلة العناص الأصضية ومركباتها، ومن استحالة، ومن نهو النبات والحيوان، لها حد تنتهى إليه بالطبع وتسكن عنده؛ فلا يوجد كائز __ يفعل أَى شيء كان، أو ينفعل بأيّ حال من أيّ كائن على ما يتفوّ ع، ولا يوجد كون هو كون أَيْ موجود عن أيّ موجود، ولا يوجد فساد هو انحلال شيء إلى أيّ شيء، أما قولنا: «القائمة فيه أولاً وبالــذات» فللتمييز بين الموجود الطبيعى وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق، وأما قولنا: «لا بالعَرَض» فيتضح معناه من ملاحظة أن الطبيب الذي يداوي نفسه فيبرأ ليس علة للصحة من حيث هو مريض؛ بل عرض أن رجلاً بعينه طبيب وقابل للصحة؛ لذلك قد تفترق هاتان الكيفيتان، وهكذا الحال في جميع المصنوعات. فليس واحد منها حاصلاً على مبدأ صنعه وحركته، إنَّا مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت، ومبدأ البعض الآخر داخل، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم. وليست الطبيعة نفسًا كما ظن أفلاطون؛ فإن الفرق بعيد بين حركة الحي الذي يتحرك ويسكز __ بذاته، وحركة الجماد الذي لا يستطيع أن يبدأ الحركة ولا أن يوقفها، وإنما الطبيعة هي الصورة، والصورة طبيعة الشيء ما دامر الشيء، فإنه هو هو، ويفعل كل ما يفعل بصوحرته، أما الهيولي فليست طبيعة؛ لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعي حتى يخرج إلى الفعل؛ أيْ يتخذ صورة وماهية، ويفترق أرسطو عن أفلاطون في نقطة أخرى؛ فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم لا يقصد أن يدل عبى موجود واحد مركب من نفس وجسم؛ بل يريد مجموع الأجسام مرتبة في نظام واحد، وحين يضيف إليها خصائص وأفعالاً لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة؛ بل يريد الطبائع الجزئية بالإجمال.

(ب) وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العدم الطبيعي من العدم الرياضي؛ فإن السطوح والحجوم والخطوط والنقط، التي هي موضوع الرياضي، متحققة في الأجسام الطبيعية؛ فكيف يتميز العِلمان؟ إنهما يتميزان بأن الرياضي يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعي وحركاته وكيفياته المحسوسة من ثقل وخفة وصلابة وليونة وحرارة وبرودة، ولا يحتمل هذا التجريد أيّ خطأ من حيث إن العقل يدرك أن التجريد فعله الخاص، وإنها الخطأ في محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء يدرك أن التجريد فعله الخاص، وإنها الخطأ في محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء الملبيعية مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر، لا يمكن دراستها إلا في المادة، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف، بينما المنحني مثلاً لا تدخل فيه مادة بالذات، فالعلم الرياضي يستبقي المادة المعقولة التي هي امتداد فحسب، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة في الحركة، والعلم الطبيعي ينظر في المادة والصورة جميعًا غير منفصلتين، أما الصور المفارقة فدراستها من شأن الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة.

(ج) الآن عرفنا الجسم الطبيعي على الوجه الذي يقتضيه العلم أي بالعلم، فإن الهيولي والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشور ويُعلم بهما كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون، على أن العلة تقالب أيضًا على نحوين آخرين الواحد ما تصدر، عنه بداية الحركة والسكون، والثاني الغاية التي تقصد إليها الحركة، فتكون العلل أربعًا: علة مادية، وصورية، وفاعلية،

وغائية، يُعنى الطبيعي بها جميعًا من حيث إن غرصه تفسير الحركة، بينما الرياضي ينظر في صورة صرفة وماهية مجردة فلا يحتاج في معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره في داته، وللحركة مبدأ محرك بالضرورة؛ لأن الشيء لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لأن يتحرك، وللحركة عاية تقصد إليها بالضرورة وإلا لم تكز حركة أصلاً، وبستطيع أن برد العلتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما، فإن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء، فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها، أما الغاية فإنها مرتسمة في صورة المحرك يقصد إليها، وفي صورة المتحرك يوجه إليها، بحيث ننتهي إلى أن العلل طائفتان: العلة المادية، والعلل الثلاث الأخرى مختصرة في الصورة أو الطبيعة التي بها يكون الشيء ما هو ويتحرك ويسكن (انظر أيضًا ما بعد الطبيعة م5 ف2).

(د) على أنه يقال أيضًا: إن الاتفاق والبخت أو الحظ علة، والاتفاق والبخت واحد إلا أن البخت أخص يطلق على الأمور الإنسانية أي تلك التي تتعلق بالاختيام، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية أي تلك التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل وهم جميعًا عاطلون عن الاختيام، فلا يقال للحجامة التي يشيد بها الهيكل: إنها سعيدة الحظ؛ بالقياس إلى التي توطأ بالأقدام إلا مجائمًا، ولا يقال لمجيء الفرس: بخت؛ إذا كان الفرس بهذا المجيء قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة ولكنه اتفاق... وبعد فما معنى العلية هنا؟ نلاحظ أولاً أن من الظواهر ما يقع دامًا على نحو واحد، ومنها ما يقع في الأكثر، ومنها ما يقع استثناءً، وأز هذا النوع الأخير وحده هو الذي يقال عنه؛ إنه يقع بالاتفاق، ونلاحظ ثانيًا أن الظواهر التي تقع دامًا أو في الأكثر تقع لأجل غاية هي التي ينتهي إليها البعض بالاختيام، والبعض بالطبع، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إنها يحدث عن الفكر أو عز الطبيعة،

بينما الظواهر الاتفاقية تقع لا لغاية أيْ إنها تنتهي عمد غاية ليست مهيأة لها بالذات، فمثلاً لقاء المدين بالسوق والحصول على الدين أمر كان عكن أن يكون غاية للدائن لو أنه علم أنه سيلقى مدينه هناك ولكنه ذهب من غير أن يعلم ولغير هذه الغاية، فعرص له؛ إذ جاء السوق أنه جاء لقبض دينه فكان هذا بختًا، أما إذا كان يعلم أو إذا كان من عادته أن يذهب للسوق؛ لاستيفاء أمواله فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل البخت، وعلى ذلك فالاتفاق تَقابُل علل طبيعية أو إمرادية، تقابلاً بالعرض، من حيث إنها لم تفعل لأجل هذا التقابل، فهو داخل في العلة الفاعلية مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكرًا وإما طبيعة كان الاتفاق لاحقًا للفكر وللطبيعة لا سابقًا كما تَوَهم بعض القدماء؛ لأنه علة عرضية لمعلولات الفكر والطبيعة يحدثانها بالذات، كما تَوَهم بعض القدماء؛ لأنه علة عرضية لمعلولات الفكر والطبيعة عددثانها بالذات، عمارضة للعقل؛ لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائمًا أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية؛ معارضة للعقل؛ لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائمًا أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية؛

(هـ) فالعلل أربع، كما قلنا، ولا يمكن قص العلية على المادة والفاعل والقول إن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة كما ارتأى كثير من القدماء، إن مثلهم مثل قائل: إن الحائط يحدث ضرورة؛ لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس، وتصعد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة، والأخف كالخشب إلى أعلى، نحن بالفن نراعي هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل، والفن يحاكي الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه، وهو في الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لعاية؟ لو كان البيت شيئًا يحدث بالطبيعة لكان يحدث كما يحدثه الفن،

ولو كانت الأشــياء الطبيعية تحدث أيضًا بالفن لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة، فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق واللواحق في المصنوعات والطبيعيات على السواء، والأمر أوضح في النبات والحيوان وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث. ولا مشورة، فإذا كان السنونو يبني عشه بدافع طبيعي ولأحل غاية، وكان العنكبوت ينسج خيوطه، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة، وكان النبات ينتج ورقه لحماية عُره، ويرسل جذوره لا إلى أعلى بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء، فمر _ البين أن الغائية متحققة في الطبيعة، ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحيانًا مسوحًا فتفوتها الغاية، فإن الحي الذي لا يحقق نوعه صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة أو عن فاعل عاجز، لا عن عدم اتجاه الطبيعة إلى الغاية. وإنما يقال مسـخ بالقياس إلى الأصل الذي تتوخاه الطبيعة كما يقال خطأ أو لحن بالقياس إلى القاعدة النحوية، فالغائية القاعدة، والمسوخ الأخطاء، وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطًا ضروريًّا للغاية، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها، فتنعكس الآية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافي مع الغاثية بل يدخل فيها، هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها لها، فبناء البيت من الضروري فيه ترتيب أجزائه على ما ذكر، والسبب هو الغاية منه أيُّ الإيواء والصيانة، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب وجب أن نصنع المنشار من حديد وعلى الصـورة المعروفة وإلا لم تتحقق غايتنا، فالضرورة تقال عن المادة؛ لأنه من الضروري أن تكون المادة كذا وأن ترتب على نحو كذا، ولكن عنة هذه الضرورة هي الغاية والصورة، بحيث إن المتحقق في العالم هي الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة. هذا حل أرسطو للمســألة الطبيعية، يخضع المادة للعقل والآلية للغائية، ويكسى النطاق الضروري الذي كان قدماء الفلاسفة قد ضربوه حول العالم ، ويفتح مجالاً للإمكان بنوعيه: الاتفاق والحرية. (أ) عرفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة، فدراسة الحركة داخلة في هدا العلم، وللحركة لواحق فإنها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة، والمتصل إما أن يكور ت متناهيًا أو لا متناهيًا فيتعين النظر في دلك، ثمر إن الحركة ممتنعـة بغير مكان وخلاء وزمان فيجب البحــث في هذه الأمور أيضًا. نقــول عن الحركة: لمَّا كان الموجود إما بالقوة وإما بالفعل فإن الحركة «فعل ما هو بالقوة ما هو بالقوة» أيُّ تدم ج من القوة إلى الفعل ووسـط بين القوة البحتة والفعل التام، فإن ما هو بالقوة أصلاً غير متحرك وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل، فالحركة فعلـ ناقص يتجه إلى التمام، والفعل الناقص عسير الفهم ولكنه مقبول عند العقل، وينطبق هذا التعريف على جميع أقسام الحركة، ففي المستحيل من حيث هو قابل للاستحالة الفعل هو الاستحالة، وفي النامي من حيث هو قابل للزيادة والنقصان الفعل زيادة أو نقصان، وفيما هو قابل للكون والفساد الفعل كون أو فساد، وفيما هو قابل للحركة المكانية الفعل النقلة. وإذا نظرنا في المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان؛ إحداهما: أن المحرك الطبيعي متحرك هو أيضًا من جهة ما هو بالقوة؛ لأنه إمّا يؤثر في المتحرك بالتماس فينفعل هذا التماس في الوقت نفسه، والقضية الأخرى: أن الحركة واحدة في المحرك والمتحرك إلا أنها تسمى فعلاً باعتباسها صادرة عن المحرك، وتسمى انفعالاً باعتبارها حاصلة في المتحرك، كما يقال: صعود ونزول؛ والطريق واحدة، فإن قيل: إن المقذوف يشذ عن هاتين القضيتين من حيث إنه يتحرك بعد الفصاله عن المحرك، أجاب أرسطو حوابًا غريبًا؛ هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الأصلى إلى الوسط الهواء الذي يجتازه المتحرك فيدفع هذا الوسط المقذوف من خلف ويضعف الدفع بالتدريج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته حتى يسكن المتحرك، فكل وسط يعتبر محركًا يحرك بالتماس، غير أن هذا التفسير بمحركات كثيرة هي أجزاء الوسط الذي يجتازه المقذوف يبطل اتصال الحركة اتصالاً حقيقيًا، فلِمَ لا نقول: إن فعل المحرك ينبه في المتحرك قوة معادلة تخرج إلى المعل تدريجًا بحيث يكون المقذوف بعد انفصاله محركًا ومتحركًا من جهتين مختلفتين؟

(ب) أما اللامتناهي فحده أنه ما يمكن الاستمرار في قسمته كالمقدار أو في الإضافة إليه كالعدد، والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد؛ إذ إن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد الزيادة إلى غير نهاية، وعلى ذلك وبهذا المعنى فلا يمكن أن يوجد اللامتناهي بالفعل سواء أكان جوهرًا مفارقًا أم جسمًا أم عددًا: فإن كان جوهرًا مفارقًا كان غير منقسم ومِنْ ثَمَّ لم يكن لا متناهيًا، وإن كان جسمًا طبيعيًا أو برياضيًا كان متناهيًا؛ لأن الجسم يحده سطح بالضرورة، ولا عبرة بوهم الخيال؛ لأن الزيادة والنقصان يحصلان في التخيل لا في الشيء نفسه، وإن كان عددًا كان قابلاً للعد وممكن العبور فلم يكن لامتناهيًا، وإنكار اللامتناهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين؛ إذ إنهم بغير حاجة إليه ولا هم يستعملونه ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضون لها من عظم فهي متناهية.

على أن اللامتناهي إن لمر يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة، لا القوة التي تخرج كلها إلى الفعل بل التي تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وصاءها مزيد، فلا ينبغي أخذ لفظ «بالقوة» كما يؤخذ في قولنا: «هذا تمثال بالقوة»، أي سيكون تمثالاً، كأن هناك شيئًا لامتناهيًا سيتحقق بالفعل، كلا وإنها اللامتناهي بالقوة يبقى داغًا بالقوة ويزيد باستمراس، فهو متناه من غير شك مع احتلافه بلا انقطاع، وعلى ذئك فليس اللامتناهي ما قد قال القدماء إنه ما لا شيء خارجه، ولكنه على العكس ما خارجه شيء داغًا، فهو ضد التامر والكامل أي المحدود، وهو لا مدرك بها هو لا متناه؛

لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي إلى فعل، وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (-17 ب، ج) فإنها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية، والحقيقة أنهما متصلان متناهيان وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية، فعدد أجزاء المكان والزمان متناه ولامتناه في آن واحد لكن لا من جهة واحدة: هو متناه بالفعل لامتناه بالقوة، بحيث إن المقدار المتصل هو غير المقسوم القابل للقسمة، وإذن فأخيل يلحق السلحفاة؛ لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا وليسا مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل، أما حجة «الملعب» فالغلط فيها ناشئ من توهم أن الجُرمين المتساويين المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما في زمن متساو طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء (١٠).

(ج) وأما المكان فنوعان: مكان مشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولاً، فمثلاً أنت الآن في السماء؛ لأنك في الهواء، والهواء في السماء، ثم أنت في الهواء؛ لأنك على الأرض، وأنت على الأرض؛ لأنك في هذا المكان الذي لا يحوي شيئًا غيرك، فإذا كان المكان الخاص هو الحاوي الأول للجسم، كان مفارقًا للجسم خارجًا عنه؛ لأن الجسم يتنقل ويتخذ له أمكنة على التوالي، وعلى ذلك يكون المكان الخاص سطح الجسم الحاوي، أعني السطح الباطن المماس للمحوي، وقد يتحرك الجسم الحاوي فيبقى الجسم المحوي ساكنًا بذاته متحركًا بالعرض ويبقى مكانه ثابتًا، ويلزم ما تقدم أن للمكان طولاً وعرضًا دون عمق؛ لأنه سطح، ويلزم أيضًا أن الجسم يقال: إنه في مكان متى وجد جسم يحويه، أما إذا لم يوجد لم يكن في مكان إلا بالقوة، كالأرض فهي في الماء، والماء في المهواء، والهواء في الأثير، والأثير في العالم، والعالم ليس في شيء ولا في مكان، فقول زينون

⁽¹⁾ انظر أيضً م6 ف2 و9، وم8 ف8.

مردود (17 -ب)؛ لأن سطح الجسم الحاوي -أي المكان- هو في الجسم الحاوي لا كأنه في مكان بل كالحد في الشيء المحدود، فليس صحيحًا أن كل ما هو موجود فهو في مكان، ويلزم أخيرًا أن من الأشياء ما هو في المكان بالذات مثل كل جسم جزئي، ومنها ما هو في المكان بالعرص مثل النفس التي ليست جسمًا ولكنها متعلقة بجسم.

(د) وهَ لَه مسألة متصلة بالسابقة هي مسألة الخداء؛ فإن القائلين به يعتبرونه نوعًا من المكان؛ أي امتدادًا خلوًا من كل جسمر حتى من الهواء، يصير ملاءً حين يحل فيه جسم، وعلى هذا يكون الخلاء والمداء والمكان شيئًا واحدًا يختلف بالتصور، هم يقولون:

إن الملاء لا يقبل شيئًا، وإلا لأمكن أن يحل جسمان في مكان واحد ولأمكن ذلك لأيّ عدد من الأجسام فاحتوى الأصغر الأكبر وهذا خلف، فإذا سلمنا بذلك وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة وتكاثف الجسم الطبيعي وغو الجسم الحي؛ لأن النقلة حلول المتنقل في أمكنة متعاقبة، والتكاثف امتلاء الخلاء المتخلل الجسم، ويحصل النمو بحلول الغذاء في خلاء، وهم يؤيدون حجتهم هذه بالإناء الذي يقبل من الماء، وهو ممتليُّ رمادًا، بقدر ما يقبل وهو خلو، ولو لم يكن في الرماد خلاء لكان ذلك ممتنعًا، ولكن هذه الأقاويل ليست ملزمة، فالخداء غير ضروري للنقلة؛ إذ إن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء كما يدفع الماء بعضه بعضًا حين يلقى فيه حجر، أما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط في الخلاء، بل بطرد الهواء أو أيّ جسم آخر يتخلل الجسم المتكاثف، وهذا هو الحال في الإناء المملوء رمادًا، فإن الماء المسكوب فيه يطرد الهواء المتخلل الرماد ويحل محله، والتكاثف والتحلحل انقباض المادة نفسها أو انبساطها ما لها مر _ قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيهما، وأما النمو فإن احتجاجهم به يرتد عليهم؛ إذ إن الجسم إنَّما

ينمو في جميع أجزائه، فإما أن يكون في المكان الحال فيه الغذاء جسم وحينئذ يتداخل الجسمان وهذا باطل، وإما ألّا يكون جسم بل خلاء فيكون الحي كله خلاءً وهذا باطل كذلك.. وبعد أن بين أرسطو أن الخلاء غير ضروري على ما قدمنا شرع يدلل على أنه ممتنع، وأدلته كلها قائمة على العلم القديم تقتضي شروحًا طويلة، فنضرب عمها صفحًا، ونتقل إلى مسألة الزمان.

(هـ) يَلوح أن الزمان غير موجود، أو ليس له سـوى وجود ناقص غامض؛ لأن الماضي فات والمستقبل غيب والحاضم في نقص مستمر، هذا التقضى يوحى للفكر بأن الزمان حركة، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه، والزمان مشترك بين الحركات جميعًا، ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة والزمان راتب ليس له سرعة، على أن الزمان إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة، ونحن حينما لا تتغير حالتنا النفسية أو حينما لا ندرك تغيرها، فليس يبدو لنا أن زمانًا قد تقضى، وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسطورة: إنهم إذ ينامون في هيكل سردا -عاصمة ليديا- بجانب رفات الأبطال، ويستيقظون، يصلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم، كأن لم يكن بين اللحظتين خرمان؛ لأن هذا الزمان خلو من الشعوم، إذن بين الزمان والحركة علاقة، والواقع أز __ الزمان متصل؛ لأنه مشـغول بحركة متصلة، والحركة متصلة؛ لأنها في مكان متصل، فالمكان هو المتصل الأول، ثم إننا نجد في الزمان متقدمًا ومتأخرًا لأننا نجدهما في الحركة، ولمَّا كانت الحركة في المكان فهما يقالان بالإضافة إلى ﴿ المَــكَانِ أُولاً، وإلى الحركة ثَانيًــا، وإلى الزمان ثالثًا، وعلى ذلك يحد الزمان بأنه «عدد الحركة بحســــ المتقدم والمتأخر» أيْ إنه يقوم في مراحل متميزة بعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض ﴿ وَمِنْ ثُمِّرٌ معدودة، ولمَّا كانت النفس الناطقة هي التر_ تعد فيمكن القول: إنه لولا النفس لَما وُحد نهمان، بـل وُجد أصل الزمان أيُّ الحركة غير معدودة، إذن فاعتباس الزمان كلاًّ مؤلفًا من ماض ومستقبل هو من النفس، أمّا ماهيته فقائمة في «الأن» يتجدد باستمراح تبعًا لاستمراح الحركة، فالزمان متصل بواسطة «الآز » ومقسم بحسبه بالقوة؛ أيُ إن «الآن» يصل الماضي بالمستقبل، فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الأن بداية جرء ونهاية جزء، فالأن حد الزمان وليس جزءًا من الزمان، كما أنّ النقطة ليست جزء الخط بل إن خطين هما جزءا خط واحد؛ ذلك لأنه لا يوجد حد أصغر للزمان ولا للخط وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم، ويلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة ليست في الزمان؛ لأنها ليست متحركة وليس الوجود في الزمان مرادفًا للوجود مع الزمان، وإنما الموجودات المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هي التي في الزمان يقيس حركتها وسكونها، والحركة التي يقيسها الزمان قد تكون الكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقلة، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد؛ لأنها الوحيدة التي تتقضى على نحو راتب، والصورة الأولى للنقلة هي النقلة الدائرية، ومن هنا نشأ التصوص القديم الذي كان يجمع بين الزمان وحركة السماء، والتصور الذي يعتبر التغير والزمان ما في ذلك الشئون الإنسانية خاضعة للدور.

(58) قدم العالم والحركة

(أ) كان أرسطو يعتقد بقِدَم العالم وقِدَم الحركة وله في ذلك حجة كليّة وجيهة بعض الشيء وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفًا وهي في الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات، وحجته التي لها بعض الوجاهة منصبة على قِدَم الحركة ولكنها قائمة على مبدأ كلي فيجب تقديمها، وهي تلخص فيما يبي: العلة الأولى ثابتة (68 -ب) هي هي دائمًا لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول، فلو فرضنا وقتًا لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الفرض ألّا تكون حركة أبدًا، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدمًا لزم مرك أنها تبقى دائمًا لم شاكنًا زمنًا لامتناهيًا ثم حرك

الأشياء، ولكن هذا الظن فضلاً عن أنه يضيف التغير للعلة الأولى وهذا محال- فإنه لا يبين المرجح لتدخلها لا في نفسها ولا في وقت دون أخر من أوقات الزمان المتجانس، وقد تخيل أنبادوقليس أن العالم عر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة وهكذا إلى غير نهاية، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس؛ فما دام مبدأ الحركة واحدًا ثابتًا فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط (١٠). والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعني أن مرجحًا قد استجد -مهما يكن من تصور أنكساغورس وأنبادوقليس- وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ويعني أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان فلمّا كان العالم لم يحدث تغير في العلة من حيث إن الإرادة قديمة، وإن مفعولها هو المتعلق بالزمان، فقِدَم العلة لا يستتبع قِدّم المعلول إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدورًا ضروريًّا، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ، وليس العالم ضروريًّا لله، فليس من شأن الله أن يحرك -أو يخلق- بالضرورة.

(ب) والحجج الأخرى مركبة على غيط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة في الحقيقة، هي طائفتان: طائفة خاصة بقدم العالم وأخرى خاصة بقدم الحركة، فعن قدم العالم يذهب أرسطو إلى أن الهيولى أزلية أبدية، ويقول: لو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع (55 -د) ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف، ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء بحيث تبقى الهيولى بعد أن تفسد وهذا حلف كذلك(2)، نقول: صحيح في التعيرات

السماع الطبيعي م8 بداية ف1، وم8 ف6 ض259 ع ب س22، ض260 عا س1

⁽²⁾ السماع الطبيعي م1 ف9 ص192 عا س25 - 34.

الجزئية أن الهيولى ليست حادثة؛ لأنها موضوع تحدث فيه الصوترة، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم فما الذي يمنع أن تحدث الهيولى؟

ونلاحط على الشق الثاني - «لو كانت الهيولى فاسدة...» أنه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم وليست هذه الأبدية ضرورية شأنها شأن الأزلية سواء بسواء.

(ج) يقول أرسطو⁽¹⁾: وتتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك، والمحرك، والزمان: أما المتحرك فلا يخلو أز _ يكون إما قديمًا وإما حادثًا، فإن كان حادثًا وكان الحدوث أو الكون يقتضي الحركة (54 - أ) كان كونه تغيرًا اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة وهذا خلف، وإن كان قديًّا فهو متحرك لا ساكن؛ لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة فهو متأخر عنها يقتضى إحداثه حركة أولى قبل الحركة وهذا خلف، وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعنى أن المحرك والمتحرك بعيدان الواحد من الآخر، فلأجل أن تبدأ الحركة لا بد من حركة تقرىب بينهـما، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة، وهذا خلف، وأما الزمان فهو مقياس الحركة أو هو نوع من الحركــة؛ فإن كان قديمًا كانت الحركة قديمة، وقد أخطأ أفلاطون في معارضة قدم الزمان (35 - ج)؛ فإن الزمان يقوم بالآن؛ والآن وسط بين مدتين؛ هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فليس للزمان بداية ولا نهاية، وإلا لزم اللا يكون زمان قبله ولا بعده، ولكن «قبل» و«بعد» يتضمنان الزمان فهذا خلف. نقول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك:

ليس الخلق كونًا شبيهًا بأنواع الكون المشاهدة في هذا العالم والتي تتمر في موضوع بتأثير محرك مادي، ولكنه إحداث من لا شيء، فهو ليس حركة،

⁽¹⁾ السماع الطبيعي م8 ف1 ص251 عا س8 - 251 ع ب س 28.

ولا يقتضي الحركة كما ظن أسسطو، وعن الحجة الثانية الخاصة بالمحرك نقول: لمَّا كان الخلــق إبداع الشيء عادته وصوح ته فلا عكن أن يصــور بأنه حركة من العلة نحو موضوع، ثم إن العلة الأولى عند أرسطو لبست محركة كعلة فاعلية بل كعلة غائبة (68 -هـ) وليس يقتضي فعل الغاية تماسًا واقترابًا فالحجة ساقطة من الجهتين، ونجيب عن الحجة الثالثة الخاصة بالزمان بأن الآن وسط بين مدتين متى بدأ الزمان، أما عند بدايته فـــ«الآن» الأول أول بالإطلاق، ولا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث إلا بالوهم مثل المكان الوهمي الذي نتخيله خاصج العالم سواء بسواء، وأرسطو نفسه يقول إنه ليس خارج العالم خلاء فنقول كذلك ليس قبل الزمان خرمان، وكما أنَّ «خارج» يدل في قولنا «خارج العالم» على مكان بالقوة لا بالفعل فإن «قبل» يدل على زمان بالقوة لا بالفعل. هذه حجج أرسطو مركبها للتدليل على قِدَم الحركة وهي لا تستقيم إلا مع الاعتقاد بهذا القدم، فأولى بها أن تسمى مصادرات لا حججًا أو أدلة، ونظن أنه إنَّا توم ط فيها؛ لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام المعلول، وكان يكفيه أن يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا فيعلم أن هذا التفاوت يبطل أن يكون العالم ضروريًا ويعلم أن فعل العلة الأولى غير ضروري كذلك وإنما هو فعل حر، ثمر يرقى بالتنزيه فيتصوس الحريـة في الله بحيث لا تتنافي مع الثبات، ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا في المسبحبة بعد أرسطو يزمن طويل.

(د) وبعد أن دلل أمرسطو على قدم الحركة قال: إنها أبدية أيضًا وعرض حجة ذات شقين؛ الأول: أنه لو وقفت الحركة لبقيت الأشياء القادسة على التحريك والتحرك فتستأنف الحركة، ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر ومن أين تأتى الحركة التي تقرب بينهما لتستأنف الحركة؟

الشق الثاني: فالحركة لا تنتهي إلا بإعدام الموجودات المحركة والمتحركة، والعلة الثابتة مفعولها ثابت، فهذا الإعدام يعني أن علته حادثة فاسدة ولإعدام هده العلة علة فاسدة، وهكذا إلى غير نهاية بحيث لا تقف الحركة أبدًا، ولكن العلة العاقلة المريدة تستطيع أن تعدم في لحظة إذا كانت إرادتها القديمة قد تعلقت بالإعدام بعد الإحداث، وهكذا تمكن معارضة كل حجة، ولعل أرسطو كان يدرك ذلك تمام الإدراك حين قال في كتاب الجدل (م1 ف9): إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أي التي تحتمل قولين، ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير في المسيحية والإسلام، ونظن القارئ قد تبين أن خطرها أهون مما يقدم معظم الناس، فإذا أضفنا إلى هذه المعامضة السلبية أن الزمان عدد الحركة، وأن العدد متناه والقضيتان لأمرسطو- وأن للزمان طرقًا أخيرًا هو الآن الحاض، خرج لنا أن للزمان طرقًا أولاً بالضرورة وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم.

(59) السماء

(أ) السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم؛ لأنها تحوي الأشياء الطبيعية جميعًا أو هي مكانها المشترك، والكلام في كتاب «السهاء» يدوس على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة، وهو يقع في أربع مقالات: الأولى والثانية تقرران صفات العالم وهي أنه محدود أو متناه واحد منظم أنه أبدي كُرّي، ثم تبحثان في السماء بمعناها المتعاسف وهو أنها مجموع الكواكب، وتبحث المقالتان الثالثة والرابعة في حركة العناصر الأرضية، والعالم عند أرسطو قسمان كبيران متفاوتان مقدارًا وكمالاً: ما فوق فلك القمر وما تحته، ونحن نُجمل الكتاب في نقط ثلاث:

صفات العالم.

- الأجرام السماوية.
- العناصر الأرضية.

(ب) العالم متناه؛ لأنه جســم ، والجســم يحده سطح بالضرورة (57 ب) أما أن العالم واحد فله عليه دليل نؤخره إلى النقطة الثالثة؛ لأنه قائم على نظرية «الأمكنة الطبيعيــة» ودليل آخر في «ما بعد الطبيعة» (68 - د)، والعالم منظم ، هو آية فنية، هو جميل وحسـن بقدر ما تسمح المادة ومطاوعتها للصوصة، وقد بيِّنا ذلك بإسهاب، والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الأنواع، والعالم كُرّى؛ لأن الدائرة أكمل الأشكال، ولأنها الشكلب الوحيد الذي يحكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه.. وإليك بضع قضايا توضح ما تقدم، وهي مأخوذة من كتاب «السماء» ومن «السماع الطبيعي» (م8 ف7 - 10): لكي تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة، ولكي تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا سلسلة حركات متمايزة متعاقبة، ولكي تكون واحدة يجب أن تكون في متحــرك واحد وعن محرك واحد ثابت، هذه الحركة نقلة؛ لأن النقلة أولى أنواع الحركة وشرطها (54 - أ) وهي الحركة الوحيدة التربي يحكن أن تكون متصلة، أمَّا الاستحالة والنمو فلهما طرفان، وبـين أنواع النقلة النوع الأول النقلة الدائرية وهي وحدها التي يمكن أن تكون واحدة متصلة لا متناهية، فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مســتقيم ولا على خط منحن مفتوح؛ لأن لــكل منهما طرفين يحدان الحركة، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود أدمراحه ويســتأنف نفس الحركة، فإن كل حركة متناهية، ومهما جمعنا المتناهيات فلن نبلغ إلى اللامتناهر ﴿ وَهُلَا بِدِ لِلْحَرِكَةُ الْأَزْلِيَّةُ الْأَبِدِيةُ مِن خط منحن مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفًا يقف حركته ويقسمها إلى أجزاء متناهية، وهذا الخط المنحني المقفل دائرة تامة الاستدارة؛ لأن العلة التي يرتسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دامًا، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحني في نقطة أكثر أو أقل منها في نقطة أخرى.

(ج) دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيرًا متصلاً، ومادتها الأثير أو العنص الخامس جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير، طبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية، بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس، وليس يعنى هذا كما توهم بعض المؤلفين أن السماء تتحرك بالطبع، وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك بخلاف ما ارتأى أفلاطون (34 -ب) فإن أرسطو يقول بمحرك أول كما سبق، ومحركين آخرين كما سيجيء، ولكن المقصود أن تكون الحركة الدائرية، وهي أكمل الحركات، ممثلة في العالم بالطبع لا بالقسى، كما أزَّ الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الأربعة، والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل، والكواكب أجسام كرية، منها سبع يقال لها: السياسة، وهي من أعلى إلى أسفل: ضحل فالمشترى فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر، والباقية يقال لها: ثابتة وهي وساء السبعة، ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك كما سنرى، والأفلاك أجسام كرية مشفة مجوفة، يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة فالفلك المحيط ومراءها جميعًا، مركبة بعضها في جوف بعض، والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتر__ على نفسها، إمَّا الذي يدوس هو الفلك الحامل للكوكب، ولمَّا كانت حركة الأفلاك سريعة جيًّا فإنها تسخن بالحرارة وتصر مضيئة، الفلك المحيط أو السماء الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك الأول وهو «غلاف العالم» مواز لخط الاستواء باق دامًا على مسافة واحدة من الأرض، وهو دائم الدو-ران

يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض، ومن المغرب إلى المشرق تحتها في كل يومر وليلة دورة واحدة، ولمَّا كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض فهي متسامتة ذاتب مركز واحد، قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة بحيث إن كلاً منها متحرك ما فوقه محرك لما تحته إلى أن ننتهي إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك، وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه: النجوم الثابتة تدور معه دوسة كاملة في 24 ساعة وليس لها حركة خاصة، أما السيام،ة فلها حركات خاصة أيْ إنها تدوم أيضًا في اتجاهـات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط، ولكل حركة فلك، ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك الأول وأدني منه، والفلك المحيط علة دوران الشــمس حول الأرض، فهو علة تعاقب الليل والنهار، وعلة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض، وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج، وعلة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها؛ فإن ميل فلك البروج سبب الاختلاف في تولد الحركة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق الأرض، وهذا أصل الدوس في الكون والفساد: تتحول العناصر بعضها إلى بعض، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل بتفاعل القوتين الفاعليتين وهما الحاس والبارد، والقوتين المنفعلتين وهما الرطب واليابس تحت تأثير فلك الثوابت، وهو مِثابة الصورة العليا، والأرض مِثابة المادة الدنيا⁽¹⁾، أما الأرض فهي ساكنة في مركز العالم لأنها من تراب، والمكان الطبيعي للتراب هو أسفل، وهي كرية: ولأرسطو على ذلك أدلة نذكر منها اثنين، الواحد ما يقع في منظر دوران السماء من اختلاف باختلاف عروض البلدان، والأخر ظل الأرض المستدير على سطح القمر في خسوفه الجزئي، وفي عصر أرسطو كان

⁽¹⁾ انظر أيضًا. السماع الطبيعي م8 ف 7 و والكون والفساد م2 ف 10

علماء اليونان متفقين على كروية الأمرض⁽¹⁾، وهو يقدر محيطها بما يقرب من 73000 كيلومتر أيْ نحو ضعف طوله الحقيقي، وبهذه المناسبة يُرتأى أن المسافة ليست بعيدة بين إسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربي، وكان هذا الرأي أحد الأسباب المهمة التي حملت كولمبوس على سفرته المشهورة.

(د) وما دون فلك القمر أقل اتساعًا من السماء ويختلف عنها بسبب بعده من الحركة الأولى؛ فهو دار الكون والفساد، فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة، فيه الأمراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق، بينا السماء دائمة، والعناصر التي تكونه متضادة فيما بينها في حين أن الأثير لا ضد له، هي متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف: فهي ثقيلة أو خفيفة بالذات، وهي حاسة أو باسدة أو سطبة أو يابسة، وهذا التضاد أصل ما نراه من تحول العناصر بعضها إلى بعض، وهبوطها وصعودها، بينما الأثير لا كيف له ولا ثقل ولا خفة، لا يتحول ولا يحيد عن مجراه، ولكل واحد مز 🔃 العناصر الأربعة مكان طبيعي وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لر يعترضه عائق: النار إلى أعلى فهي الخفيف المطلق، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو الثقيل بالإضافة، وأعلى وأسفل ومِين ويسار وأمام وخلف أجزاء وأنواع للمكان، وهي _ تسمى بأسمائها لا بالإضافة إلينا فقط، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهنا، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولاً وبالإطلاق(2)، وإذا تقرس ذلك فالعالر واحد وليس مكن أن يكون هناك غير هذا العالم؛ لأن الجهات التي تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هي الجهات المطلقة، فكل مادة -إن وجدت- يجب أن تتجه إليها أي تتحد عادة هذا العالم، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم.

⁽¹⁾ انظر بليبو علم الفلك تاريخه عند العرب ص261 (263

⁽²⁾ انظر السماع الطبيعي م4 ف1 ص208 ع ب س8 - 22.

(أ) هذا الكتاب تتمة المقالتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء، وهو في مقالتين تبحثان في الأجسام التي تحت فلك القمر لا من جهة النقلة بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة، وبعد الدي قلناه في هذا الفصل نقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه، فنقول:

القدماء فريقان في الكور _ والفساد؛ الفريق القائل مادة واحدة يعتبرها تغيرًا كيفيًّا في هذه المادة الواحدة، والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكوز _ اجتماع الأجزاء المؤلفة للجسم والفساد افتراقها، والرأيان لا يفسران التغير الجوهري أيُّ تحول الشيء بكليته من طبيعة إلى أخرى (55 -ج) فيتعين الرجوع إلى المذهب المذكور في السماع الطبيعى، والقول بأن العلة المادية للكوز_ والفساد هي الهيولي القابلة للصوس على التوالي، ففساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس ، فليس الكون كونًا من لا شيء وليس الفســاد عودًا إلى_ العدم ولكنهما وجهان لتحول واحــد، على أن تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى أحق باسم الكون، وتحول جوهر أعلى إلى جوهر أدنى أحق باسم الفساد، مثل حدوث الناس عن التراب فإنه كون بالإطلاق؛ لأن الحاس صورة والبرودة عدمها، ولزيادة التعريف_ بالكون ندل على ما يتميز به مز _ سائر أنواع التغير: يتميز من الاستحالة وهي التغير بالكيفية، فإنها تتحقق ﴿ عندما يبقى موضوع محسـوس وتكون الكيفية الجديدة كيفية لهذا الموضوع الباقي، أما في الكون فالموضوع الباقي غير محسوس وهو الهيولي، وإز_ اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ما ظهرت في الجوهر المتحول عنه فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول ولكنها كيفية للثان _ ، ويتميز الكون من نمو الحي؛ فإن النمو تغير يتناول_ الحجم والمقدار أيَّ إنه يتضمن تغيرًا مكانيًا ليس هو نقلة ولا دو رانًا ولكنه انتشار في المكان مع بقاء طبيعة النامر ___ هي هي؛ فإن النامي ينمو في حميع أجزائه على السواء، أما الكون فتغير بتناول الجوهر، وتناول الاستحالة الكيفية.

(ب) كيف يحدث الكون؟

العناصر في ذاتها مركبات من هيولي وصورة، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما نرعم أنبادوقليس، غير أن الهيولي لا توجد مفاس قة، وهي موجودة أولاً في هذه البسائط؛ فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول لا تنحل إلى أبسط منها، ولكنها تتحول بعضها إلى بعض وهي الموضوع المباش للكوز ﴿ والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة أيْ صوسة في هيولي، ويسمى مزيجًا -كالماء عندنا الآن- وليس _ المزيج اجتماع أجزاء أحد الممتزجين إلى أجزاء الآخر؛ فإز __ مثل هذا الاجتماع يسمى خليطًا يبقى فيه كل من المختلطين قائمًا بالفعلي وهو عبارة عن تجاوىهما وتماسهما، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكلب وبأي جزء آخر، فالكون بالإجمال يقتضي فعلاً وانفعالا، ويقتضي الفعل والانفعال التـماس، ويجب أن يكون الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع؛ أيُّ أن يكونا ضدين أو وسطين بين ضدين، وكان بعض القدماء يقول: يجب أن يكونا متباينين ليحصل تحول، وكان البعض الآخر يقول: بل يجب أن يكونا متشابهين ليمكن تأثير الواحد ﴿ ﴿ ﴾ الآخر، ولكن الحق في الموقف الوسط الذي ذكرناه؛ فإز _ الشيء لا يدخل أيّ تغيير على شبيهه ولا يؤثر فيما هو مباين له بالمرة، والكوز ﴿ تَشْبِهِ الْمُنفِعِلُ بِالْفَاعِلُ فَلِيسَ يَخْرِجُ أَيُّ شَيء من أيَّ شيء، وفي المزيج لا يبقر _ الممتزجان هما هما ولا يفســـدان بالكلية، ولكنهما يتفاعلان فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتيهما الأصليتين، فتظهر الصورمة الجديدة وتبقى الصورتان الأوليان بالقوة، وتعودان فتظهران بالتحليل كما نشاهد الآن بتركيب الأوكسحين والهيدروجين ماء ثم بتحليل الماء إليهما، وبهذا يتم هدم المذهب الآني الذي تضطره مبادئه إلى مرد المزيج للاختلاط ومعارضة الظواهر المحسوسة، وبهذا يتمر تفسير الأشياء بأنها طبائع وماهيات، ومن يدري؟ لعل الكيمياء ترجع إلى هذا التفسير يومر تفرغ الفلسفة الحديثة من الخضوع للألية -والعدم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها- فيكون لأم سطو فضل السبق في هذه النقطة كما في كثير غيرها.

الفصل الرابع

النفس

(61) تعريف النفس

(أ) يتضمن كتاب النفس مقالات ثلاثًا: الأولى مقدمة في علم النفس وحصى مسائله وآصاء الفلاسفة وتمحيصها، والثانية في حد النفس بالإجمال وفي النفس النامية والنفس

الحاسة، والثالثة في النفس الناطقة وفي القوة المحركة، وسنجمل في هذا العدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية، ثم نلخص باقي الأقسام على التوالي، أما «الطبيعيات الصغرى» فنقتبس منها أشياء قليلة في الكلام على المخيلة والذاكرة.

(ب) النفس للجسم الحي بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي أيْ إنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها، فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي؛ لأن موضوعه مركب من مادة وصورة، وهو أشرف جزء؛ لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية، وهو عظيم الفائدة في الفحص عن الحقيقة بأكملها؛ «لأز العلوم العقلية والخلقية إنّا تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرّف أحوالها. «والمنهاج القويم في هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس، فنحن لا ندرك النفس في ذاتها فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية أيْ الأفعال الصادرة عن الحي من حيث هو كذلك، وهذه الظواهر؛ إذ ترتب

ترتيبًا علميًّا تعرفنا بمصادرها المباشرة وهي القوى النفسية، وهذه تعرفنا بالنفس، بل يجب أحيانًا قبل النظر في بعض الأفعال دراسة موضوعاتها، فمثلاً في دراسة القوة الحاسة المحسوس هو الأول الذي يعرفنا بالإحساس، وفي دراسة القوة العاقلة المعقول هو الذي يعرفنا بالتعقل⁽¹⁾.

(ج) قلنا: إن علم النفس جزء من العلم الطبيعي، وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية، ولكن الأمر يحتاج إلى إيضاح من جهة الحياة الحسية والعقلية لما يبدو من مباينة أفعالهما للمادة مباينة ظاهرة، وأمسطو يقرر أن الانفعالات -مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة - لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها، لكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم كما سنبين الآن، وأز الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن، وأن التعقل ولو أنه خاص بالنفس إلا أنه مفتقر للتخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم.. إذن، فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي، وسيأتي الدليل على القضيتين الثانية والثالثة (62 -ب، 63 -ب).

أما الأولى فيدل عليها أولاً أنه في الوقت نفسه الذي يحدث فيه انفعال نفسي يحدث تغير في الجسم. وثانيًا أن المرء قد يعرض له ما هو خليق أن يشعره بالخوف أو الغضب فلا يخاف ولا يغضب، ثمر تجده أحيانًا أخرى يهتاج لأهون الأسباب؛ لأن جسمه مهتاج أو مجهد، وثالثًا أنه يمكن استشعار الخوف دون أي سبب خارجي مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين، فإن الهم والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسمر، فإذا كان ذلك فواضح أن الانفعالات صوص متحققة في مادة، ويجب أن يشتمل حدها على العنصرين فلا يقال مثلًا على طريقة الجدليين: إن الغضب شهوة الانتقام، ولا عبى

⁽¹⁾ م1 ف1، وم2 بداية ف4

الطريقة المألوفة عند الطبيعيين: إن الغضب غليان الدم حول القلب، بل يجمع بين الحدين فيقال: الغصب تواسرد الدم إلى القلب مع شهوة الانتقام، وعلى ذلك فليس التعبير الصحيح أن يقال: إن النفس تخاف أو تغضب، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف بالنفس، من حيث إن الانفعال يحدث عندما تحكم النفس بأن الحال تدعو إليه، كما أنّه لا يصح القول بأن النفس تمني أو تحيك، وإنما يجب أن نقول: إن الإنسان يحيك ويبني بالنفس، ولسنا نقصد بهذا أن الحركة هي إلنفس بل إنها تارة تصدم عنها وطورًا تنتهي إليها أ. فأرسطو يضع النفس والجسم جزأين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهيولي والصورة، لا جوهرين تامين كما يفعل أفلاطون، ونظرته في الانفعالات أصدق من نظرة ديكارت ولنج ووليم جيمس وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة نظرة ديكارت ولنج ووليم جيمس وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة والنفس -أو الظواهر النفسية- من جهة ثم يَحارون في التوفيق بينهما.

(د) ويستعرض أرسطو الآراء على عادته للإفادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول: إن الفلاسفة جميعًا لاحظوا أن الحي يهتاز من غير الحي بخاصتين هما الحركة الذاتية والإدراك، فمن قال منهم بهبدأ واحد للأشياء تصور هذا المبدأ متحركًا وعالمًا وجعل النفس شيئًا منه، مثل طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس، أو تصوى المبدأ متحركًا فقط ثم حاول أن يعلل به الإدراك، مثل ديمقريطس، ومن قال بهبادئ عدة ألف النفس منها جميعًا، مثل أنبادوقليس وأفلاطون؛ لكي تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر الشبيه به في الأشياء، ثمر إن كثرتهم أضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الحسمية ما أمكن (2). وردود أرسطو طوية نحتزئ منها النقط الآتية:

⁽¹⁾ م1 ف1 وف4.

⁽²⁾ م1 ف2.

لا مِكن أن تكون النفس جسمًا فإن التخيل والتذكر والإحساس لا تشبه ظواهر الناس ولا الهواء ولا أيْ جسم آخر: إنها إدراك؛ والإدراك غير منقسم لا يتصور له نصف أو مربع، فمحال أن يصدر عن الامتداد المنقسم، ويقال مثل ذلك من باب أولى عن التعقل، يضاف إليه أن الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية إلى الوحدة، فكيف كان يتسنى ذللــُ لو كانت النفس مجموعة ذمرات؟ وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ١٠٠٠ إذن، فقد أصاب أفلاطون؛ إذ وضع النفس روحية -بالرغم من بعض تعبيراته-ولكنه يعرّفها بأنها متحركة بذاتها، ومعنى هذا أنها في المكان بالذات لا بالعرض، والواقع أنها في الجسم وأن الجسم هو الذي في المكان، ثم إن التعقل -وهو عنده الوظيفة الأخرى للنفس- يبدو كأنه سكون لا حركة وبالأخص التعقل الإلهى فإنه دامًا هو هو دون تعاقب ولا تكرار، وليس يجدي تعريف أفلاطون للنفس في تفسير الحركة البادية في الطبيعة، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها فهي تستطيع أيضًا ألَّا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية، ولقد ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان نفوسًا ثلاثًا، ولكن هذا التصوس يهدم وحدة الحي، فإن الحي لا يستمد وحدته من الجسم، والجسم _ مفتقر بطبعه لمبدأ يرده واحدًا، والواقع أن النفس واحدة، وأنها كلها في الجســم كله، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة، يدل على ذلك أن النباتات_ والحيوانات الدنيا إذا قسـمت كان من أقسامها أحياء من ذات النوع، كل منها حاصل على جميع قوى النفس ﴿ المقسومة قائم بجميع وظائف نوعه، والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة، ولا يقدح في ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر، فإن قص عمرها راجع إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء⁽²⁾.

⁽¹⁾ م1 ف3 وف5.

⁽²⁾ م1 ف5 ص411 عا س26 وما بعده. وم2 ص413 ع ب س13 وما بعده.

(هـ) وبعد النقد ووضع المسائل يعرض أسطو تعريفين للنفس، ونحن نههد لهما بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه وإن لم ترد على هذا الوجه في موضع واحد فنقول: أنواع الحياة ثلاثة: نامية وحاسة وناطقة، والحاس منه ما هو ثابت في الأرض ومنه ما هو متحرك، فتكون درجات الحياة أربعًا: النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة، ثم إن الحاس والناطق نائرع طبعًا إلى الحير الذي يدركه بالحس أو بالعقل، فتكون أجناس القوى النفسية خمسة: النامية والحاسة والناطقة والنائرعة والمحركة، ويظهر من هذا أن الحياة والنفس لا تقالان بالتواطؤ بل بالمماثلة، بحيث لا تعد النفس جنسًا تحته أنواع بل شبه جنس؛ لأن كل نفس فهي قائمة برأسها.

نأتي إلى التعريفين: فمن جهة كونها شبه جنس يعرفها بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي»، وهو يعني بقوله: «كمال أول» أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول، كما أنَّ قوة الإبصار صورة الحدقة، أما الأفعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس أيَّ هي الحاصلة باستعمال الوظائف، وبقوله: «لجسم طبيعي» أن الجسم الحي يمتاخر من الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي، والموجود بالذات أجزاؤه، وبقوله: «آلي» أنه مؤلف من آلات -أعضاء - وهي أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة، أمّا البذرة فهي حي بالقوة البعيدة؛ لأنها قابلة للآلات وللنفس ولكنها خلو منها، وباعتبار أنحاء الحياة يعرف النفس بأنها «ما به نحيا ونحس وننتقل في المكان ونعقل أولاً»، وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس، وهو أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول المأخوذ من العلة، ولتعدد الأنواع الحية لا تؤخذ واو العطف -«نحيا ونحس و...» - على التركيب؛ بل على التفصيل؛ فإن النفس مبدأ الحياة على جميع ونحس و...» - على التركيب؛ بل على التفصيل؛ فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحاتها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها (1).

⁽¹⁾ عن التعريف الأول: م2 ف1، عن الثاني: م2 ف2.

(أ) تقال الحياة أولاً على النامية؛ لأنها مشــتركة بين الأجســـام ِ الحية جميعًا، فهي موجـودة في النبات دون الحس والعقل، ولا يوجد الحس والعقل من دونها في الحبوان الأعجم والإنسان، وللنفس النامية وظيفتان: النمو، والتوليد، والحي ينمو أو يتناقص في جميع أحزائه على السواء، لا كالجماد الذي يزداد في جهة واحدة أعلر 🥏 أو أسفل مِينًا أو شــمالاً، والحى يحيا وينمو ما دام يقبل الغذاء، وليست التغذية مجرد إضافة مادية، وليـس غو الحي ناتجًا عن مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه كما يزعم أنبادوقليس وديمقريطس، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط، والفاعل النفس، والتغذية تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيهًا؛ أَيُّ إِنِ الْعَذَاء يفقد صورته ويتخذ صورة المُعتذي، على أن الغذاء ليس مباينًا بالمرة؛ لأن التغذية لا تتم بأيّ شيء، ولكنه مباين بالفعل شبيه بالقوة، لذلك نرى الحي يختار مواد معينة يأكلها ويشربها، ويختاس في هذه المواد ما يلائمه فيتمثله ويفرز ما لا يلامُه، فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة، والشيء لا يصير كذا بالفعل إلا وهو كذا بالقوة. ثم إن للنمو والمقدار في المركب الطبيعي حدًا ونسبة، أما في الصناعي فلا، وليس ينمو الحي اتفاقًا وإلى غير نهاية؛ بل هو يتخذ حجمًا وشكلًا هما هما في كل نوع، والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة أي للنفس لا للجسم، فإن المادة لا تترتب بذاتها بل هرتب، وأما التوليد فيحفظ النوع كما أنَّ الاغتذاء يحفظ الفرد «والتوليد مشام كة في الدوام والألوهية بقدم ما يســتطيع الكاثن الماثت، وهذه المشــام.كة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية؛ فبالتوليد يبقى الكائن المائت لا هو هو بل شبيهًا بنفسه، لا واحدًا بالعدد بل واحدًا بالنوع»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ م2 ف4 «وهو الحاص بالحياة النامية» ص415 عا وت.

(ب) والمذهب الآلي عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيلب وتكون الحي في صوصة ومقدار معينين وولادة الحي حيًّا شبيهًا به، على أن أسسطو كان يعتقد بالتولد الذاتي في بعص الحيوانات الدبيا أيُّ بتولدها اتفاقًا من الطيرَ ﴿ ۚ أَوْ مِنْ مَوَادَ مَتَعَفَّنَةُ () «بقوة المادة» وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كار _ يبدو من _ مطابقته للواقع، وهو يريد بالمادة هنا جســمًا ماديًا له كيفياته لا الهيول _ ، ويُشــبه قوة المادة هذه تحدث كائنًا حيًّا من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة؛ بقوة الجسم المريض يبرأ بحراسة عارضة دون تدخل الطبيب؛ فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفن فتعمل الطبيعة على البُّرِه، فإذا مـا حدثت الحرارة اتفاقًا قامت الطبيعة بعملها كذلك. والمذهب الآلي عاجز عن تفسير النفس الحاسة، فإنها لو كانت مؤلفة من مبادئ الأشباء للزم أن الحواس تحس أعضاءها، وأنها تحس في غير حضوس المحسوسات من حيث إنها حاصلة على العناصر التي هي موضوع إحساس، والواقع ينقض النتيجتين، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات بل بالقوة المتحدة به؛ وأن القوة الحاســة ليســت بالفعل بل بالقوة فقط، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس؛ فإنها لا تحس دامًا، حتى اللمس وهو منتشى في الجسم كله لا يؤدي وظيفته دامًّا أو علر ﴿ الْأَقْلُ لَا يَحْسُ دَامًّا جَمِيعِ الْكِيفِياتِ ﴿ التي يستطيع أن يحسها، ليست إذن القوى الحاسة مادية، ويتبيز ﴿ ذَلِكَ أَيضًا مِن أَنْ انفعالها ليس من قبيل الحركة أو الاسـتحالة المعروفة في الطبيعيات والتي شأنها أن يفسد بها المنفعل شيئًا فشيئًا بتأثير الفاعلب، وإنما هو انفعال من نوع آخر ليس له اسم خاص، وليس فيه تدرج، لا يفسد به الحس؛ لأنه قوة صرفة من غير صورة، ولكنه يخرح من القوة فيقبل صوصة المحسوس ويتكملـــ بها مع بقائه هو هو⁽²⁾، والعضو

⁽¹⁾ تكوبن الحيوان م3 ف11 ص672 عا س8. وما بعد الطبيعة م7 ف7 ص 1032 عا س30 وف9 ص1034 ع ب س 4 - 6.

⁽²⁾ م2 ف2.

نفسـه يجب أن يحقق هذا الشرط بالقدر الذي تطيقه المادة، وهو في الواقع نوع من المزاج والوسط بين الأضداد في المحسوسات، بحيث لا يحس إلا ما يزيد عن كيفيته هو، ولأنه وسط فهو يستطيع أن يصبر واحدًا من الضدين أيْ ينفعل به في حين أنه لا ينفعل عادله في الكيفية، إن ما يجب أن يدرك الأبيض والأسـود ينبغي ألّا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك بل أن يكون كليهما بالقوة، وعضو اللمس لا ينبغي أن يكون بالفعل حائراً ولا باردًا (1).

فوضع الحس قوة غير معينة، والعضو وسطًا بين الأضداد، ضروري لفهم الإحساس؛ فإن الإحساس عمليل كالاغتذاء ولكنهما يفترقان في أن المغتذي يتمثل الغذاء بهادته أي يحيله إلى ذاته بينما الحاس يتمثل بالمحسوس أيْ يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية في العضو -كتمثل الشبكية بصوصة الشيء - ومعنوية في القوة الحاسة، النفس والاستحالة الطبيعية شمط لإدراك الحس ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس؛ فالهواء ينفعل بالرائحة ويصير رائحًا لا مدركًا للرائحة، ونحن هنا بإغراء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذي ذكرناه عند الكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال (61 -ج)، والاستحالة المعنوية قبول الحس صوصة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صوصة الخاتم دون معدنه «فليس الحجر هو الذي في النفس بل صورته» (13 ، ولأن النبات خلو من مثل هذا التوسط بين الأضداد، ومن مبدأ كفيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها، فهو لا يحس مع انفعاله بالملموسات كالحراصة والبرودة انفعالاً ماديًّا وانقلابه حاصًا أو باردًا (13 ، ولأن الحس قوة صرفة فالإحساس «موضوعي»: إذا ما تأثر الحس بالصورة بالصورة

⁽¹⁾ م2 ف11 ويقال مثل ذلك في سائر الحواس

⁽²⁾ م3 ف8 ص431 ع ب س30.

⁽³⁾ م2 ف12

المحسوسة أضافها حالاً وبالطبع إلى علتها الخاربجية؛ لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة ويدرك حضور الشيء طبقًا للمبدأ الذي تقرر في الطبيعة (57 -أ) من أن الفعل والانفعال يقومان في المنفعل. وعلى ذلك فالحس بالفعل والمحسوس بالفعل شيء واحد، وحينما يرن الصوت مثلاً ويسمعه السامع، في هذه اللحظة يحدث معًا الصوت بالفعل والسمع بالفعل، فقول ديمقريطس «إن الإحساس اختراع أو اصطلاح» قول باطل؛ لأن الإحساس يقتضي المحسوس كما يقتضي المتحرك المحرك (1).

(ج) ويدل لفظ المحسوس على ثلاثة أنواع من الموضوعات: اثنان مدركان بالذات والثالث بالعرض، أما الاثنان الأولان فأحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة، والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعًا، ونعني بالمحسوس الخاص ذلك الذي له حاسة معينة معدة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه، والذي يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ولر تؤثر فيها المخيلة والشهوة: فاللون محسوس البصر، والصوت محسوس السمع، والطعم محسوس الذوق، أما اللمس فله موضوعات عدة «الحار والبارد، اليابس والرطب، الأملس والخشن، الصلب واللين» فهو مجموعة حواس، وإن أخطــأ الحس فليــس يخطئ في موضوعه أي في اللون أو الصوت مثلاً بل في ماهية. الشيء الملون أو الصائت وفي مكانه؛ فإز _ الحس إمَّا ينفعل بالــشيء لا من حيث إن هــذا الشيء هو شيء معين بل من حيــث إن له كيفية معينة هي التي تؤثر في الحس، وأمّا المحسوسات المشتركة فهي: الحركة والسكون والعدد والشكلــــ والمقدار، تدركها الحواس جميعًا وتدركها بالحركة فمثلاً نحن ندرك المقدام بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به؛ غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة وتدمركه العبن بواسطة اللون، وبإدراك

⁽¹⁾ م3 ف2 ص425 ع ب س25 - 32 وص426 عا س15 - 27.

المقدار ندرك الشكل؛ إذ إن الشكل حد المقدار، وندرك السكون بعدم الحركة، وندس ك العدد باليد أو بالعين تحسان أشياء منفصلة، وأخيرًا المحسوس بالعرض؛ فهو مثل أز ____ ندرك أن هذا الأبيض ابن فلان، فإن هذا الإدراك التابي محسوس بالعرض؛ لاتصاله عرضًا بالأبيض، ولأن الحس لا ينفعل به من حيث هو كذلك لله وهذا التقسيم أوفي وأدق من التقسيم الذي أذاعه جون لوك إلى كيفيات أولية هي المحسوسات المشتركة مضاف إليها المقاومة -الصلابة- وكيفيات ثانوية هي المحسوسات الخاصة ما عدا المقاومة، فإن «لوك» قسمها إلى ما هو موضوعي وما هو غير موضوعي في اعتباره، وأما أسسطو فقد اعتبرها كلها موضوعية وقسمها بحسب إدراكنا إياها، وقد رأينا أن المحسوسات المشتركة تدرك تبعًا للمحسوسات الخاصة فكيف تكون هذه ذاتية وتكون تلك موضوعية؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية وتكون باقى المحسوسات الخاصة ذاتية وكلها محسوسة على السواء؟ ثم إن لهذا التمييز الدقيق بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى في تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس وما هو في الحقيقة خطأ تأويل أو تصديق حاسة في غير موضوعها الخاص، ونحن نصحح الأخطاء بسهولة: نصحح الإحساس الحاض بالتجربة السابقة، مثلما نصحح إحساسنا بحركة الشاطئ ونحن في السفينة بعلمنا أن الشاطئ غير متحرك فنحكم بأن السفينة هي التي تتحرك، ونصحح الإحساس الحاض بالتجربة الحاضرة، مثلما إذا حركنا بين الأصابع شيئًا من لب الخبز فنحسه بعد برهة اثنين ولكن البصر لا يرى ســوى واحد، ونصحح الإحساس بالعقل والبرهان؛ فإننا نعلم _ بالعقل أن الشمس لكي ترسل أشعتها على الأحرض كلها يجب أن تكون بعيدة جدًا، ولكي تنطبع صوحرتها

⁽¹⁾ م2 ف6 وم3 ف1 ص425 عس 15 م2 وما بعد الطبيعة م4 ف5 ص1010 ع بس2 م28.

على العين مع بعد المسافة يجب أن تكون عطيمة المقداس، فليست هي إذن بالمقداس الذي يراه البصر (1).

(د) والحواس اَلات حياة كما أنّها اَلات إدراك، وهي تترتب مـن هذين الوجهين ترتيبًا عكسيًّا: فباعتبارها مدركة، البصر أول؛ لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر، خاصة ومشتركة وبالعرض، وعلى فواحرق أكثر؛ فإن الأشياء جميعًا ملوبة ومزْ ﴿ يُمُّةُ داخلة في نطاقه، والسمع في المحل الثاني؛ لأنه وسيلة التفاهم والتعليم والترقي، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات ما هو حس الأصوات، ولكنه يرجع إلى العقل الذي يدرك دلالات الأصوات، ثم الشمر المشابهته البص والسمع في بعد علته عن جســم_ الحاس، وأخيرًا الذوق فاللمس؛ والسبب واضح مما تقدم_ ⁽²⁾. وبالنظـر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان، اللمس أول؛ لأنه ضروري بالإطلاق لوجود الحيوان، وهو ما من أجله يقال للحي: إنه حساس، يدرك به النافع والضار واللاذ والمؤلم؛ فهو أساس النزوع من طلب وهرب، وهو حاسة الطعام والشراب؛ لأنه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس وهي كيفيات المأكول والمشروب، أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود بل كمال الوجود؛ لذلك قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعًا فهو منبث في الجسم كله وهي مركبة عليه، ويليه الذوق؛ لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه، ثم الشم فإنه أقل ضرورة منهما، أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان، ولنَّ ظهرتب لهما فائدة حيوية في الحبوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات(3).

⁽¹⁾ كتب تعبير الرؤي في الأحلام ف2.

⁽²⁾ م2 ف 7 - 11 في مواضع متفرقة

⁽³⁾ م3 ف12. ويقول بعص العماء الان. إن الحواس تظهر في الحنين على هذا الترتيب.

(هـ) وبعد الحواس الظاهرة الحواس _ الباطنة وهي: الحس المشترك والمخيلة والذاكرة (١٠، فأما الحس المشــترك فله ثلاث وظائف؛ الأولى: إدراك المحسوسات المشتركة -ما فيها الزمان- والمحسوسات بالعرض، فإن هذا الإدراك يستعبى بالتخيل والتذكر فلا بد من قوة واحدة يلتقى عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة وتكوز الصلة بينهما. الوظيفة الثانية. إدراك الإدراك أيْ الشعور، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائيًا أو سامعًا... إذ إن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادي، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه؛ فالرؤية ليسـت ملونة ولا السمع صائتًا وهكذا، فلا بد أن تنتهى الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك. والوظيفة الثالثة: التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنسًا كالتمييز بين الأبيض والأخضر والحامض والمالح، وبين موضوعات الحواس المختلفة كالتمييز بين الأبيض والحنو مثلاً؛ فإن هذا التمييز لا مِكن أن يصدس عن الحواس أنفسها؛ إذ إن كلاً منها معين إلى موضوع، فيجب أن يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الإحساسات فتضاهى بينها، أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب، وحجته في ذلك أن شرط الإحساس الحرارة، والقلب هو الذي يوزع الحرام، ق مع الدم في أطراف الجسم(2).

(و) ويترك الإحساس أثرًا يبقى في قوة باطنه هي المخيلة فتستعيده وتد ركه في غيبة موضوعه؛ فالتخيل إحساس ضعيف، وبينهما فوارق؛ الأول: أن الإحساس متعلق بالشيء، والتخيل مستقل عنه. الثاني: أن الإحساس صورة مطابقة للشيء، وقد يكون التخيل اختراعا أيْ تأليفًا، وهو كذلك إما

⁽¹⁾ هنا تبدأ المقالة الثالثة دليونانية، ولكنها عند العرب ونعص اللاتين لا تبدأ إلا بالفصل الرابع في اليونانية؛ أي إن المقالة الثانية عندهم تحوي كل الكلام عن الحواس الباطنة وتبدأ الثالثة دلكلام عن العقن.

⁽²⁾ م3 ف1 وف2.

عفوًا كما في الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان، وإما بالتفكير عند الإنسان وحده. الفارق الثالث: أن الإحساس مفروض علينا، والتخيل تابع للإس ادة في موضوعه وفي زمنه نتخيل ما نشاء ومتى نشاء، والمخيلة تساعد علم 🤍 تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها، وهي التي تكون «الصور اللاحقة» إيجابية وسلبية، مثال ذلك: إذا تأملنا مدة من الزمن لونًا ما أبيض أو أخضر ثم حولنا البصر إلى شيء فإنا نرى هذا اللون منبســطًا على الشيء، وإذا حدقنا في الشمس أو في لون ساطع ثم أغمضنا العينين فإن هذا اللون يبدو إلى الأمام في الاتجاه المعتاد للبصر؛ ثم ينقلب قرمزيًّا فأسرجوانيًّا فأسـودَ ثم يتلاش، والتعليل أن التأثير القوي ينتشر في العضو كله ويتمكن فيه ويعاند التأثيرات الأخرى. وللمخيلة شأن كبير في الأحلام فهي المصدر الذي تنبعث منه صوص الإحساسات السابقة فتظهر في النوم وتخدع الحالم: ؛ لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى، وكذلك القول في التخييل في حالة المرض أو الانفعال القوى فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق فتخيل أشباء كثرة⁽¹⁾.

(ز) والذاكرة قائمة على المخيلة؛ فإن الذكر ممتنع من غير التخيل، وهما في بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما، غير أنهما يفترقان في أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة بينها الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي، ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد في الذهن صورة فنعتبرها مجرد صورة، وهي صورة شيء عرض لنا في الماضي، وقد توجد في الذهن صورة هي مجرد صورة ونظنها مذكورة، والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفوًا وقد تستحثها الإرادة، ويسمى هذا النوع الثاني تذكرًا وهو خاص بالإنسان؛ لأنه يستلزم التفكير، وتستعين الإحرادة ويه

⁽¹⁾ م3 ف3 ص428 ع ب س10 وما بعده. كتاب تعبير الرؤيا في الأحلام ف1 - 3.

بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس وبالحركات البدنية أيضًا المخية- فإن هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة، كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتًا من الشعر فإنا نأخذ في ترديد اللفظة الأولى ولا نزال في ذلك حتى نظفر بالكل، فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات، وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول فإن كلاً منهما يذكر بالأخر، وإما ناشئة بالعادة وهو الأغلب، وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق وإما ضده وإما قرينه في الملاحظة الأولى، وكلما تكرر التداعي توثقت العلاقة بين الطرفين فننتقل من الواحد إلى الآخر عفوًا بفعل العادة، وأحيانًا تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قويًّا أو اهتمامنا به شديدًا (1).

(63) النفس الناطقة

(أ) الرائى الأقدمون أن العقل نوع من الحس وأنه قوة جسمية بحجة أن العقل يدرك الجسميات وأنى الشبيه يدرك الشبيه، ولكن هذا القول الأخير لا يمكن إطلاقه؛ إذ إن الإدراك الخاطئ ليس إدراك الشبيه، ثمر إن جميع الحيوان يحس ولكن أقله يعقل وهو الإنسان، إذن فليس التعقل والحس واحدًا؛ وإلا لكان جميع الحيوان يعقل من حيث إن جميعه يحس. ويمتاز العقل من المخيلة أيضًا، فإن التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا أما الحكم على الأشياء -وهو فعل العقل- فلا يتعلق بالإرادة؛ إذ إنه صادق أو كاذب بالضرورة أما الصورة فلا، ونحن حينما نحكم على شيء بأنه مخيف نشعر بالخوف، ولكنا بإزاء الصورة المخيفة مرسومة قد لا ننفعل أو ننفعل قليلاً جدًا، وعلى كل حال فالانفعال غير مصحوب بتصديق (2)، هذا إلى أن العقل يدرك الصورة جدًا، وعلى كل حال فالانفعال غير مصحوب بتصديق (2)، هذا إلى أن العقل يدرك الصورة

⁽¹⁾ كتاب الذكر والتذكر.

⁽²⁾ كتاب النفس م3 ف3.

الكلية أيُّ الماهية، بينما الحسر _ يدرك الصورة الجزئية أيُّ العوارض المتشـخصة فيها الماهية، والعقل قوة صرفة كالحسر ﴿ وإلا لَما استطاع أن يتعقل الموضوع كما هو؛ إد لو كانت له صورة أو كيفية خاصة لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه، فطبيعته أنه بالقوة، كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل، غير أنه أمعن مز للحس في معنى القوة؛ إد إنه يدرك ماهيات الأشياء جميعًا في حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هي كذلك، فالعقل «مفاحرة» أي ليس له عضو يعينه إلى موضوع ويشاركه في فعله، وهذه المفارقة تفسر لنا أيضًا كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس فإن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف... ، كالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة ورروائح شديدة، أما العقل فبالعكس يستطيع بعد تعقل موضوع شديد المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية، والسبب في ذلك أن الحس لاتحاده بعضو يتأثر بفعل الشرب فيه بينما العقــل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعالاً طبيعيًا كالحس. ويلي هذه القوة الصرفة قوة أقرب؛ فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذي تعقله ويستطيع أن يستعيدها، فهو بالإضافة إلى هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم -ويسمى حينئذ عقلاً بالمَلَكة- والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه عبى الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها، فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعًا، ولكن باختلاف، فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء(1)، وباعتباره مدركا للماهيات في أنفسها يسمى عقلاً نظريًّا، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها

⁽¹⁾ م3 ف4. وإدراك العقل للجزئيات مدكور في ص429 ع ب س10 - 24 من هذا الفصل، ولكن النص غامض حدًا، وقد عولنا على نص أصرح وارد في ف7 ص431 ع ب س1 - 20.

أو النفور منها سُمي عقلاً عمليًا، والعرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة، والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل(١١).

(ب) والمعقولات موجودة بالقوة في الصوص المحسوسة، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية -لا مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون- لهذا لا عكن التعلم أو العهم من غير الإحساس، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية، ولو أن التخيل متمايز من الإيجاب والسلب كما قدمنا، وليسـت المخيلة مشـام.كة للعقل في تعقله كمشامركة العين لقوة الإيصام، وإنما هي لازمة لتقديم مادة التعقل⁽²⁾. ولما كان العقل بالقوة فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه إلى الفعل، وهذا الشيء بالفعل هو «العقل الفعال»، ولم ترد هذه التسمية في كتب أرسطو كما أنّه لم يقل «العقل المنفعل» ســوى مرة واحدة سنشير إليها فيما بعد ونبين أنه أراد بهذا التعبير شيئًا آخر غير العقل الذي يخرج من القوة إلى الفعلب والمذكور هنا، والتسميتان من الشراح وضعوهما بناء على ألفاظ أرسطو ومذهبه العامر ، ونظرًا لأهمية هذا البحث في تاس يخ الفلسفة الإسلامية ولغموض كلامر أرسطو في مواضع رئيسية غموضًا كان مثام جدل كثير منذ زمان طويل، نترجم هنا عباراته ثم نعود إليها بالشرح، قال: «يجب أن يكون في النفس هييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة. وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المهاثل للهادة من حيث إنه يصير جميع المعقــولات، ومن جهة أخرى العقل «المماثل للعلة الفاعلية»؛ لأنه بحدثها جميعًا، وهو

⁽¹⁾ م3 ف7 من ص431 ع ب إلى نهاية الفصل.

⁽²⁾ م3 ف8 وم1 ف1 ص403 عا س 6 - 10.

بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة -في الظلمة- إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل «الفعال» هو القابل للمفارقة، وهو غير منفعل «أصلاً» غير ممتزج بمادة؛ لأن ماهيته أنه فعل، والفاعل أشرف دائمًا من المنفعل، والمبدأ العلة أشرف من المادة... وبعد أن يفارق يعود ما هو نحسب ماهيته، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد ودائم، غير أننا لا نتذكر «في حال المفارقة»؛ لأنه غير منفعل بينها العقل المنفعل فاسد، ومن غير هذا فليس شيء يفكر»(1).

نقول: يؤخذ من هذا النص أولاً أن في النفس عقلاً مماثلاً للمادة، ولهذا السبب سمى بالهيولاني وبالمنفعل لا لكونه ماديًّا، وعقلاً مماثلاً للعلة الفاعلية هو الفعائب، وهو في النفس أيضًا بدليل قوله: «نجد في النفس» وقوله: «وبعد أن يفارق» فلا سبيل إلى القول مع إســكندر الإفروديسي أنه الله، ولا إلى اعتباص ابن سينا وابن مرشد معبرين عن فكر أرسطو؛ إذ يجعلان العقل الفعال مفارقًا للإنسان. ويؤخذ ثانيًا أن العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ويتبح للمنفعل أو الهيولاني أن يتحد بها كما يتحد الحس موضوعه، فالهيولاني أو المنفعل هو المتعقل وأما الفعال فهو المجرد، وهذا طبقًا للمبدأ العام «أن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل». وقوله: «قابل للمفارقة» هو المقصود لا «مفارق» بالفعل، ولو أن اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين؛ وذلك لما أوضحناه الآن، ولقول أرسطو: «وبعد أن يفارق»، مما لا يدع مجالاً للشك، وقوله: «هذا العقل هو» يشعر أن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل، ولكنه قال عكس ذلك في الفصل السابق، فالمراد: «وهذا العقل أيضا»؛ لأن السبب واحد من الجهتين، وهو أن إدراك العقل للمجردات يستلزم أن يكون هو مجردًا، غير أن قوله: «والفاعل أشرف من المنفعل» بدل

(1) م3 ف5

على مفاضلة بين العقليل وتفضيل الفاعل على المنفعل وهذا إشكال، أو هو يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقًا، فالفعال أحرى أن يكون مفارقًا من حيث إنه أشرف، وقوله:

«غير منفعل» يعني أنه دائم بالفعل وليس فيه شيء بالقوة يتطلب التحقيق، وقوله: «غير ممتزج بمادة»، يعنى أنه غير متحد بعضو ولكنه يعمل دون عضو.

(ج) والعبارات التالية خاصة بالخلود، ولقد كان أرسطو مُقلاً في هذه المسألة بخلاف أفلاطون، ويا ليته كان صريحًا مع هذه القلة! يقولــــ: «وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته» أيَّ إن العقل الفعال ولو أنه غير منفعل إلا أن اتصاله بالجسم _ يُظلم طبيعته فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصالب، ويقول: «وهو وحده خالد»، فكأنه ينفي الخلود عن المنفعل وقد سبق له عكس ذلك، وفي نصوص أخرى سنذكرها الآن يثبت بقاء العقل من غير تمييز بين منفعل وفعال، ثمر يقول: «غير أننا لا نتذكر؛ لأنه غير منفعل» ويعنى أن العقل الفعال لمَّا كان غير منفعل فليس يحفظ أيَّ أثر من ظروف الحياة، فإذا ما فارق انعدمت الذاكرة؛ لأن «الفكر كالمحبة والبغض ليس انفعال العقل بل انفعال الشـخص، لهذا حين يفسد الشخص__ لا تبقى ذكرى ولا صداقة»⁽¹⁾. وهنا دليل آخر على أن أرسطو لمر يكن يرى العقل الفعال مستقلاً عن النفس وخالدًا وحده، فإنه يقول: «غير أننا لا نتذكر» يقصد النفس _ كلها وإلا فإن مثل هذا التأويل يؤدي إلى وضع صورتين في الجسم الإنساني هما النفس مبدأ الحياة والعقلب الفعال مبدأ التعقل، وهذا ينافى مذهب أرسطو منافاة صريحة في أن الموجود الطبيعي واحد بصورته الواحدة، ويقربه من رأى أفلاطون في النفوس الثلاث وقد أنكره أمر سـطو

⁽¹⁾ م 1 ف 4 ص 408 ع ب س 26 30.

(61- د) وهـ و إخًا يريد، كما قد دل على ذلك في عير ما موضع، أنه كما أنَّ النفس كلها صورة الجسم كله، فإن قوى النفس صور لأجزاء الجسم كقوة الإبصار فهي صورة الحدقة- وقوى النفس لا تبقى «فاعلة» بعد فساد مادتها إلا العقلب «بالإطلاق» فهو باقٍ؛ لأنه ليس صورة لمادة (1).

نعود إلى كلامه فنجده يقول: «بينما العقل المنفعل فاسد» وهذا هو الموضع الوحيد الذي يذكر فيه «العقل المنفعل» فليس يصح تقييده بلفظ لم يطلقه هو صراحة على ما سمى بعده «العقل المنفعل»؛ لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن العقل المنفعل المذكور هنا إنَّا المقصود به المخيلة وهي قوة للمركب وتسمى عقلاً بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه إليه من الصوس الجزئية يجرد منها المعقولات (2)، وأرسطو نفسه يقول عن التخيل: إنه نوع من التعقل (3). ويقول ابن سينا: «وهذا الشيء يسمى... عقلاً فعالاً كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً ويسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر» (4). لاسيما أن أسسطو قد أثبت أن العقل بالإطلاق غير فاسد، ورد على الاعتراض المأخوذ من ضعف الفكر في الشيخوخة بأنه ناشئ لا من انفعال النفس بل من انفعال الشخص القائمة فيه كما يحدث في السكر والمرض، وأن مثل العقل كمثل الحس، فالشيخ إن استعاد عينًا جيدة أبص كالشاب، وإذن ففعل العقل يضعف بفساد -أو بضعف_- عضو باطن، أما العقل في ذاته فغير منفصل (5). أو يمكن تفسير النص الذي نحن بصدده بأن فعل التعقل ينتهر لارتباطه

⁽¹⁾ م2 ف1 ص413 عا س4 وم2 ف2 ص413 ع ب س24

⁽²⁾ تامسطيوس ويتبعه القديس توما في شرحه على كتاب النفس م3 درس10

⁽³⁾ م3 بداية ف10.

⁽⁴⁾ كتاب البحاة ص315 - 316.

⁽⁵⁾ م1 ف4 ص408 ع ب س 18 - 26.

بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم، أما العقل نفسه فباق، والعبارة الأخيرة «ومن غير هذا فليس شيء يفكر» يدل ظاهرها على أن «هذا» يعود على العقل المنفعل المذكوس قبله مباشرة «ويستقيم المعنى أيًّا كان المراد بالعقل المنفعل»، ولكن بعض الشراح يرده إلى العقل الفعال ويضع الجملة السابقة بيز قوسين، وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إمًّا اصطنعها الناظرون في هذا الموضع من المقالة الثالثة؛ لغموص أقوال أسطو واضطرابها، وقد حاولنا أن نوضحها ونلائم بينها بقدر الإمكان.

(د) تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد -أو النفس الناطقة- ونحن نجد عند أرسطو قولاً فيها متفقًا مع رأيه في مباينة العقل للمادة وسموه عليها وإن كان يعونه بعض البيان: هذا القول هو: «أما العقل فيلوح تمامًا أنه يأتي فينا وهو حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد» (1) بينما سائر الصوس الطبيعية تخرج من «قوة المادة» وتعود إليها، ولسنا نستطيع أن نقول: إن النفس الناطقة مخلوقة؛ فإن أسرسطو لم يعرف فكرة الخلق، ولا أن نقول بالتناسخ؛ لأنه يلح في أن العلل الفاعلية فقط لها وجود سابق على معلولاتها أما العلل الصورية فمساوقة لمعلولاتها في الوجود، وأن كل ما يمكن الفحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحلال المركب لا سبقها على تأليفه (2)، وإذر فمن أين يأتي العقل؟ المسألة معلقة.

⁽¹⁾ م1 ف4 ص 408 ع ب س 18، وفي كتاب «تكوين الحيوان» م2 ف3 ص736 ع ب س28: أن العقل المعقل المعال يأتي من خارج ويحل في الحين.

⁽²⁾ ما بعد الطبيعة م12 ف3، وتكويل الحيوان في الموصع المدكور.

الفصل الخامس

ما بعد الطبيعة

(64) وصف الكتاب

(أ) يشتمل الكتاب على أربع عشرة مقائة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية، غير أن ما فيها من تكرار كثير وما بينها من قلة التناسق بحمل على الاعتقاد بأن أسسطو له يقصد

إلى جمعها كلها في مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذي نراه؛ لذلك سماها البعض «الكتب الميتافيزيقية» إلا أن بعضًا آخر يرفض هذه التسمية؛ استنادًا إلى أن المقالات يحيل بعضها إلى بعض؛ ويذهب إلى أنه يمكن تعيين ترتيب صحيح على ما يبدو من عدم ترتيب، فالمقالة الأولى تعرف الحكمة بأنها علم العلل الأولى وتعرض مذاهب الفلاسفة في هذه العلل، ثم تنقدها على مثل ما هو وارد في «السماع الطبيعي» بإضافة كلامر في نظرية المثل الأفلاطونية. والمقالة الثانية موسومة بالألف الصغرى، مما يدل على أنها أضيفت إلى الكتاب بعد أن تم جمعه، وكان الأقدمون يُعزونها إلى أحد التلاميذ، ولكن إسكندر الأفروديسي يقرر أنها لأرسطو، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطوطاليان، والغرض منها بيان إمكار هذا العلم بإبطال التداعي إلى غير نهاية في سلسلة العلل، وإظهار وجوب الوقوف عد علل أولى. والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم وما يقوم

من إشكالات بصدد كل منها، ولمَّا كانت هذه المسائل ستعالَج في المقالات. التالية فإن هــذه المقالة تبين وحدة الكتاب. والمقالة الرابعة في موصوع هذا العلم أَيْ في الوجود بما هو وجود وفي المبادئ الأولى، وبالأخص في مبدأي عدم التناقيض والثالث المرفوع والدفاع عنهما ضد هرقليطس وأقراطيلوس وبروتاغوراس. والمقالة الخامسة معجم فلسفى يعرِّف ثلاثين لفظًا أو أكثر، وهي بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب، ولكن أرسطو يحيل إليها في عدة مقالات منه وفي «السماع الطبيعي» وفي الكون والفساد، فهي عِثابة تههيد لما بعد الطبيعة. والمقالة السادسة في تقسيم العلوم النظرية، وفي أنه لا يوجد علم بالعرَض، وفي ماهية العرَض، وفي الوجود المقول في الحكم أي في إضافة المحمول إلى موضوع. والمقالة السابعة في الوجود من حيث قسمته إلى جوهر وعرّض، وفي الهيولي والصورة جزأى الجوهر المحسوس، وفي الرد على نظرية المثل أيُّ إبطال كون الكليــات جواهر. والمقالة الثامنة في الهيــولي والصورة أيضًا من الوجهة الميتافيزيقية أيْ بالإضافة إلى الوجود لا بالإضافة إلى التغير كما في العلم الطبيعي. والمقالة التاسعة في القـوة والفعل. والمقالة العاشرة في الواحد والكثير المقولين على الوجود. والمقالة الحادية عشرة قسمان: الأول (ف1 - 7) تكراس الثالثة والرابعة والسادسة، والقسم الثاني (ف8 - 12) تكرار لما في المقالتين الثالثة والرابعة من «السماع الطبيعي» عن الحركة والتغير اللامتناهي، والصلة بين القسمين ضعيفة فقد تكوز ﴿ هذه المقالة تلخيصًا حرره أحد التلاميــذ. والمقالة الثانية عشرة في ضرورة محرك أول دائم، وفي ماهية المحرك الأول، وفي عقول الكواكب، فهي إذن تتمة المقالة الثامنة من «السماع الطبيعي». والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى وبالثالثة، وموضوعهما عرض آراء أفلاطون الأخرة في المُثل والأعداد ونقد هذه الآمراء، ولم يشرحهما ابن مشد، ولكنه يشير إليهما مرامًّا، وفيهما صعوبات كبرة، وفهمهما عسر جدًا. (ب) فإذا استبعدنا المقالة الثالثة؛ لأنها مجرد ذكر مسائل، والخامسة؛ لأنها معجمر ألفاظ واردة في الكتاب، والحادية عشرة؛ لأنها تكرار، تبقى لنا إحدى عشرة مقالة، فإدا ضممنا الثائثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة في العلم والمذاهب، ونحن نغفل المذاهب بعد الذي قلناه في فصل الطبيعة، ونرجى نقد أرسطو لنظرية المثل إلى الكلام عن الجوهر، وإذا ضممنا الثانية إلى الرابعة كان لنا منهما مقدمة في إمكان هذا العلم، وضممنا السادسة إلى السابعة والثامنة والعاشرة كان لنا منها بحث في الجوهر ولواحقه، ثم تجيء التاسعة في القوة والفعل، والثانية عشرة في الإلهيات، وهذا الجوهر الذي اعتمدناه في هذا الفصل.

(65) ما بعد الطبيعة

(أ) كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع: يدل على ذلك أن الإحساس يعجبهم لذاته بصرف النظر عن نفعه، وبالأخص في إحساس البصر؛ فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما نقصد إلى العمل بل حينما لا نتوخى أيّ عمل، والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتسابًا للمعارف واكتشافًا للفوارق، والحس طبيعي للحيوان، ولكنه يولد الذاكرة في بعضه دون بعض؛ لهذا كان الفريق الأول أذى وأقدر على التعلم من الفريق الذي لا يذكر، والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذاكرة، أما الإنسان فإن ذكريات عدة متعلقة بشيء واحد تتهي بأن تكون عنده «تجربة»، وبواسطة التجربة يبلغ إلى الفن والعلم؛ فإن الفن يظهر حينما يُستخلص من معارف تجريبية عدة حكم كلي يطبق على جميع الحالات للمتشابهة، فمثلاً الحكم بأن الدواء الفلاني شفى كالياس من المرض الفلاني ثم سقراط ثم آحرين كُلاً بمفرده فهو يرجع للتجربة، أما الحكم بأن الدواء الفلاني يشفى حميع المالات وبعضها للدة وبيا بالمرض الفلاني فيرجع للقرب وتعددت الفنون؛ بعضها للضروريات، وبعضها للدة

وزينة الحياة، ثم اكتُشفت العلوم التي لا تتصل باللذات ولا بالضروريات، نشأت في البلاد التي توافر فيها الفراغ بفصلـ الحضارة، مثلما كانت مصر مهـ د الرياضيات لما كان متروكًا فيها للكهنة من فراغ كثير، وآخر مراحل العلم ِ الفلسفة، وموضوعها العلل والمبادئ الأولى. وهذا الترتيب التاح يخي ترتيب من حيث القيمة أيضًا، فالتجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة، والفن أعلى من التجربة -مع تفاوت بين الفن العملي والفن الجميل- والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية (١١)؛ وذلك لاعتبارات؛ منها: أولًا أن العلــم بالعلة وبالكلي أعلى من العلم بالواقع فقط؛ لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلي، والكلي يتفاوت. ثانيًا أن الذو __ يعلم العلة أقدر على التعليــم، وتتفاوت هذه القدرية أيضًا بتفاوت العلم بالعلة. ثالتًا أن معنى العلم أكثر تحققًا في طلب العلم لذاته لا لمنفعة أيًّا كانت، فإن العجب هو الذي يدفع الناس إلى الهرب من الجهل؛ أيَّ إلى طلب العلم للعلم، وهذه الخاصية أكثر تحققًا في الجزء النظري من الفلسفة فإنه هو الذي يبطل كل عجب⁽²⁾.

(ب) وأعلى العلوم النظرية «الحكمة» للاعتبارات عينها، هي علم يدرس الوجود ما هو وجود ومحمولاته الجوهرية، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءًا من الوجود ويبحث في محمولات هذا الجزء فقط، ولمّا كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى العلل، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادئ (3)؛ ذلك أن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء، وفي كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه؛ أيّ إلى طبيعة واحدة، فمثلاً «صحى»، فهو

(1) م اف ا،

⁽²⁾ م1 ف2

⁽³⁾ م4 ف1

راجع للصحة، ويقال على ما يحفظها وما يحدثها وما هو أثر لها وعلامة وما هو معد لقبولها، وكما أنّ علمًا واحدًا يبحث في كل ما هو صحي، وأن الحال كذلك في ساثر الأشياء، فإن الفحص عن جميع الموجودات بما هي موجودات يرجع لعلم واحد، ولما كان الجوهر هو النحو الأول من أنحاء الوجود كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادئ الجوهر وعلله ولواحقه الكلية (١٠)، فإذا كانت الفلسفة حكمة فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة؛ لأنه ينظر في العلل الأولى بالإطلاق بينما الأقسام الأخرى تنظر في العلل التي هي الأولى في جنس ما، وهو الفلسفة الأولى بالإطلاق بينما المبب، يشبه أن يكون جنسًا لسائر العلوم، والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي، وموضوعها الجواهر المختلفة، وهو العلم الإلهي؛ لأنه يبحث في الله الموجود الأول والعلة الأولى، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك؛ إذ إن الطبيعة الحقة للوجود إلهًا تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث (١٠).

(ج) ويرجع للفلسفة الأولى أيضًا النظر في المبادى الكلية التي تعمر جميع الموجودات، نعم إن الناس يستخدمونها ولكن بالقدى الذي يلائم موضوعًا ما... ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض في صدقها أو كذبها بعين هذا الخوض على الفيلسوف الذي يدرس الكلي والجوهر الأولى، وأوكد هذه المبادئ يجب أن تتوافر فيه شروط: يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه «وإلا لمر يبق شيء ثابتًا في العقل» وأن يكون أوليًّا بذاته أيْ غير صادى عن آخر أوليًّا بالإضافة إلينا أي حاصلاً لنا قبل كل اكتساب «وإلا لم يكن مبدأ وافتقر هو وافتقرنا نحن إلى مبدأ سابق عليه»، هذا المبدأ هو: «يمتنع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في الوقت نفسه عليه»، هذا المبدأ هو: «يمتنع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في الوقت نفسه

⁽¹⁾ م4 ف2.

⁽²⁾ م6 ف1.

الموضوع نفسه ومن الجهة نفسها⁽¹⁾» وهو حائز للشروط المذكوسة؛ إذ ليس _ من الممكن البتة تصوى أن شيئًا بعينه هو موجود وغير موجود كما يعتقد البعض آن هرقليط س قد قال، وقد يكون قال ولكن ليس من الصروحري أن يعقل القائل كل ما يقول⁽²⁾، وهو الأعلى والأخير، إليه يستند كل برهان، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجهلهم بالمنطق وعدم تمييزهم بين ما يعتقر إلى برهان وما لا يفتقر، هم يطلبون علة لما ليس له علة، ومن ﴿ المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعي إلى غير نهاية؛ فإن مبدأ البرهان ليس برهانًا، بـل إن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان، وهذا المبدأ أقلها اقتضاء للبرهار _ وكل ما نستطيعه بصدده هو أولاً: إقامة برهان الخلـف ضد منكريه وبيان أنهم إذ ينكرونه يقرون بصدقه. وثانيًا: دحض الحجج التي يعرضونها لإنكاره، فمن الناحية الأولى نطلب إلى الخصم أن يقول شيئًا، فإن لم يقل كان من المضحك أن نبدى أسبابنا لمز ﴿ لا يستطيع إبداء سبب أصلاً فأشبه النبات، ونحن لا نطلب إليه أن يقول: إن شيئًا ما هو موجود أو غير موجود «أوْ يأ أن يلفظ قضية تامة»؛ إذ قد يظن أز _ في هذا مصادرة على المطلوب، بل نكتفر _ منه بلفظ واحد له مفهوم عنده أو عند غيره وإلا كار عاجزًا عن التفكير والتفاهم فيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين غيره، فليقلب مثلاً: «إنسان» وحينئذ فهو يعني ماهية معينة يستحيل أن تكون «لاإنسانًا» فيقر ضمنًا أن ما هو إنسان ليس «لاإنسانًا» أوْ يُقر بصدق المبدأ وبصدق الفوامرق بين الأشياء، والواقع أن أحدًا مز 📉 الناس لا ينكر ذلك، وإلا فلِمَر يتوجه فيلسوفنا إلى ميغاسي بدل أن يفكر أنه متوجه إليها ويلزم

⁽¹⁾ يلاحظ أن أرسطو لم يقل: «يمتنع إيجاب نفس المحمول. »؛ لأن الامتناع المنطقي قائم على امتناع حصول الصدين معًا في الوحود، فلمبدأ وحودي أولاً منطقي ثانيًا، لا منطقي فقط كما يدعي معظم المحدثين.

⁽²⁾ م4 ف3

داره؟ ولِمَ يحاذر السقوط في بتر تصادفه كأنه يعتقد أن السقوط ليس خيرًا وشرًا على السواء (1)؟

- (د) أما الحجج التي يعرضها بروتاغوراس وأمتاله فهي إشكالات قامت في فكرهمر بصدد العالم المحسوس:
- (1) فقد رأوا الأضداد -كالحار والبارد- تتفق لشيء واحد فقالوا: إنها كانت فيه جميعًا؛ لأن من المحال أن يخرج وجود من لا وجود. نجيب على ذلك بأنه من الممكن أن يكون الشيء الواحد وجودًا ولاوجودًا في آن واحد لكن لا من جهة واحدة، فمن جهة القوة من الممكن أن يكون الشيء الأضداد في آن واحد أي قابلاً لها، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا.
- (2) ولاحظوا أن الشيء الواحد يبدو في آن واحد حلوًا للبعض مرًّا للبعض، أو يبدو لذات الشخص تارة حلوًا وتارة مرًّا، فقالوا إنه ليس إحساس أصدق من إحساس؛ لأن الإحساس مجرد انفعال، ولأن كل إنسان يعتقد أن من لا يوافقه فهو مخطئ، وإذن فالإحساس الواحد والرأي الواحد صادق وكاذب في الوقت نفسه، ونحن نقول: ليس بصحيح أن كل ما يبدو فهو حقيقي؛ إذ ما من شك في أن المقادير والألوان هي كما تبدو عن قرب لا عن بعد، وكما تبدو للأصحاء لا للمرضى، وأن المحقيقة ما نراه في اليقظة لا في المنام، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالِم لا الجاهل، وقد نبه إلى ذلك أفلاطون (2)، ثمر إن شهادة الحس أوثق في موضوعه الخاص منها في موضوع مشترك، وليس يحدث أن حسًّا ما ينبئنا في وقت واحد وعن موضوع واحد أنه كذا وليس كذا.

⁽¹⁾ م4 ف4.

⁽²⁾ في «تيتياتوس» ص178 (ح د هـ).

(3) واعتقدوا أن المحسوسات هي كل الموجودات، ولمَّا كانوا يرون المحسوسات في حركة متصلة فقد ظنوا أنه يستحيل التعبير عن أيّ ﴿ حقيقة بخصوصها، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تطرفًا بين أتباع هرقليطس وهو مذهب أقراطيلوس؛ فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم الكلام وكان يقتصر على تحريك أصبعه، ويلوم هرقليطس لقوله: إنه لا يُحكن النزول في النهر الواحد مرتين، ويعلن أنه لا يُحكن النزول فيه حتى مرة واحدة، ولكنهم وهموا في تصورهم هذا، فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه بل تذهب الصورة وتبقى الهيولي تحل فيها صورة أخرى، وما دام الشيء دامت صورته وتغير من حيث العوارض فقط، ونحن إمَّا نعلم الأشياء بالصورة لا بالعوارض، ثم إن القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة؛ إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمـولات حاصلة لجميع الموضوعات^(۱)، وهكذا ينتهى مذهب هرقليطس إلى مذهب بارمنيدس وكلاهما زائف، فالفلسفة الأولى ممكنة وإلا وجب العدول عن كل تفكير.

(66) الجوهر

(أ) موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت، غير أن الوجود قد يعني أن الوجود قد يعني أيضًا الوجود العرضي والاتفاقي والوجود من حيث هو حق أي المعبر عنه

⁽¹⁾ م4 ف5 وفي الأصل يورد أرسطو الحجة الأولى ويرد عيها، ثم الثانية فالثالثة فالرد على هذه فالرد على مدة فلا على تبك، وقد الرنا أن نتبع كل حجة بردها. وبعد فراعه من هذا البحث يعقد فصلا للدفاع عن منذأ الثالث المرفوع - «الوجود إما موجود وإما غير موجود» أو «لا وسط بين نقيصين» - ولا يخرج هذا الفصل عما تقدم لأن مبدأ الثالث المرفوع ما هو إلا مبدأ عدم التنقض في صيغة شرطية.

بالرابطة في القضية، وكل هذه المعاني خارجة عن نطاق هــذا العلم، فالوجود العرضي لا يصح أن يكون موضوع علم أيًّا كان؛ لأن العوارض عديدة لا تحصى ونهائلة غير ثابتة، وكذلك يقال في الاتفاقي فهو معلول عرضي وليس يُعنى العلم إلا بالضروري، أما الوجود من حيث هو حق فلا يتعلق بالأشــياء بل بالعقل فهو يرجع للمنطق، وإذا قلنا: «شيء صادق» وأردنا أنه غير موجود، فهذا معنى آخر صادق» وأردنا أنه غير موجود، فهذا معنى آخر غير معنى الصدق والكذب بالذات، وإذا قلنا: «شيء كاذب» وعنينا شـيئًا له مظهر شيء أخر (كقولنا: ذهب كاذب) ومثل الصورة أو الحلم فهذا يرجع لعلم النفس(1)، فموضوع هذا العلم الجوهر.

(ب) الجوهر أحق المقولات باسم الوجود، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية؛ لأنها حالات للجوهر، وهو سابق عليها فإنها تتقوم به وهو يتقوم بذاته، وليس يعني أرسطو بقوله: «تتقوم به» أنها تنضاف إليه إضافة خاص جية؛ كلا، بل إن الجوهر هو الشيء بمقولاته، ونحن إذا قلنا: «سقراط أبيض» إنما نعني أن البياض هو لشخص حاصل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه، فليس الجوهر «شيئًا مجهولاً» تحت المحمولات متمايزًا منها في الوجود كما يتخيل كثير من المحدثين، ولكنه المؤضوع الذي يتصف بها، وقد يتصف بغيرها بعدها كما يدل عليه التغير؛ فإن التغير لا يُفههم من غير هذا التمييز الميتافيزيقي بين الجوهر والعرض. ويقال: الجوهر على الهيولى موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعواص، وعلى المركب من الصورة والهيولى، ومبدأ تشخص الجوهر المادي الهيولى لا الصورة؛ فإن الهيولى هي التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي وهي تختلف باختلاف الأفراد، ولما كانت غير التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي وهي تختلف باختلاف الأفراد، ولما كانت غير التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي وهي تختلف باختلاف الأفراد، ولما كانت غير التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي وهي تختلف باختلاف الأفراد، ولما كانت غير التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي وهي تختلف باختلاف الأفراد، ولما كانت غير التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي وهي تختلف باختلاف الأفراد، ولما كانت غير

⁽¹⁾ م6 ف2 - 4.

معلومة بالذات فإن الأفراد لا يعلمون من حيث هم أفراد إلا بالحواس، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو الماهية⁽¹⁾. وبناءً على هذا القول ذهب الفلاسفة المسيحيون إلى أن المَلَك -وهو حروح مفارق- نوع قائم برأسه أو صوحرة متشخصة بذاتها، وأن المَلائكة جنس له أنواع هي في ذات الوقت أشخاص.

(ح) أما الجواهر الثواني -الأجناس والأنواع- فهي معانٍ كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قامّة بأنفسها كما ارتأى أفلاطون، ولقد أفاض أمرسطو في نقد نظرية المثل⁽²⁾، واشتد في الحملة عليها إلى حد التحامل والتعسف ومجانبة الحق أحيانًا، ونحن نقتص هنا على حجج أربع:

الأولى: عتنع قيام مُثل للجواهر المحسوسة فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلاً إلا في لحم وعظم، فإذا فرضنا المثل مفارقة كانت معارضة لطبيعة الأشياء التي هي مثلها، وإذا فرضناها متحققة في مادة صارت متشخصة جزئية وفاتنا المقصود منها وهو أن تكون مجردة ضرورية.

الحجة الثانية: إن من المعاني الكلية ما ليس يدل على جوهر فلا يمكن أن يقابله مثال، وذلك مثل الماهيات الرياضية، والأجناس، والعواصض، والإضافات، فإن الشكل الرياضي حد المقدار ومتحقق في مادة طبعًا فحكمه حكم الجوهر المحسوس في الحجة السابقة وحكم العرض الذي لا يتقوم بذاته، والجنس كالحي والنبات والحيوان والمثلث لا يتقوم بنفسه؛ بل بأنواعه، والعرض متقوم بجوهر بالضرورة، والإضافة علاقة بين طرفين ليس

⁽¹⁾ م7 ف1 و3.

⁽²⁾ م1 ف9، وفي هذا الموضع يقول غير مرة. «نحن الأفلاطونيون» مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال في الأكاديمية، وأن ما نقساه (في 32 - هـ) عن محاورة «بارمبيدس» إنَّ يشير إبيه. انظر أيضًا م7 وم13 في مواضع متفرقة

لها وجود ذاتي. فإذا كانت كل هذه المعاني ذهنية صرفة فما الذي يمنع أن توجد المعاني جميعًا في العقل دون أن يقابلها مثل؟

الحجة الثالثة: إذا كان كل ما هو مشترك بين أشياء عدة يرفع إلى مقام مثال، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانًا ثالثًا وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس يعتبر إنسانًا مرابعًا وهكذا إلى غير نهاية (1).

الحجة الرابعة: ليست النظرية مجدية شيئًا، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين المثل والجزئيات وكيفية مشاركة هذه في تلك، فلا يظهر أن للمثل أثرًا في إحداث المحسوسات ولا في استبقائها في الوجود ولا في تغيرها فإنها ثابتة وإن كانت فاعلة فيجب تبعًا لهذا الثبات أن يكون فعلها مطردًا على وتيرة واحدة، ولا يظهر أن للمثل أثرًا في علمنا بالمحسوسات فإنها مفارقة لها بعيدة منها؛ فالقول إنها مثلها وإن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها، وكل ما فعله أفلاطون أنه أقام عالمًا خياليًّا فيه من المسميات بقدر ما في العالم الحقيقي، فكان الأول بمثابة «بطانة» للثاني عديمة الفائدة. ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضروري وكل صورة إلى نموذج؟

لقد أصاب أفلاطون في فكرته هذه وأخطأ في تشخيص المعاني، وأصاب أرسطو في بيان ما يلحق هذا التشخيص من مُحالات وأخطأ في نبذ الفكرة الأساسية، وسيقوم من المسيحيين من يقول: إن المعاني هي معاني الله وهي ثابتة دائمة مثله، والله خالق طبقًا لمعانيه، فيوفق بين الموقفين أحسن توفيق.

⁽¹⁾ هده الحجة مشهورة باسم «حجة الإنسان الثالث»، وهي واهية لاستحالة التداعي إلى غير نهاية كما يقرر أرسطو نفسه، ولعدم الحجة لهدا التداعي فإن المثال طرف أول ثابت ترجع إليه الحرثيات الرائلة.

(أ) ينقسم الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل...، والقوة فعنية وانفعالية: القوة الفعلية هي قدرة شيء على إحداث تغير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر أيُّ من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفعل، كالرجل الذي يبرئ نفســه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب، والقوة الانفعالية هي قدم ة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر (١)، والطبيعة أيضًا مبدأ حركة لكن لا في موجود آخر بل في نفس الموجود من حيث هو هو فهي قوة معنى واسع⁽²⁾، والقوى منها ما في المادة، ومنها ما في النفس الناطقة، فهي إذن نطقية وغير نطقية، لذلك كانت الفنوز _ جميعًا قوى؛ لأنها مبادئ تغيير ف آخر أو في الفنان نفسه من حيث هو آخر، والقوى النطقية قوى 🤍 الأضداد، أما غير النطقية فمحدودة بالطبع إلى معلول واحد، مثل الحرام،ة فهي قوة التسـخين ليس غير، في حين أن الطب قوة المرض والصحة جميعًا، والسبب في ذلك أن العلم علة الأشياء في العقل، ونفـس العلة تفسر الشيء وعدمه، ولمّا كانت النفـس مبدأ حركة فهي تحدث الضدين المتعلقين بعلة واحدة (3) تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة (4)، ويؤخذ الفعل تاسة كالحركة بالإضافة إلى القـوة، وطورًا كالصوصة بالإضافة إلى المادة، ولكن الحركة فعل ناقص، أما الفعل الكامل فمثلب الإبصار والتفكر، وما بالقوة منه ما يخرج إلى الفعل مثلب المبص بالقوة إذا أبص، ومنه ما لا يخرج خروجًا تامًا مثلب الخلاء

⁽¹⁾ م9ف1.

⁽²⁾ م9 ف8.

⁽³⁾ م9 ف2.

⁽⁴⁾ م9 ڥ5.

وقسمة الجسم إلى غير نهاية (1)، والقوة قريبة وبعيدة: القريبة هي التي لا تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل، والبعيدة هي التي تفتقر إلى تهيئة مثل البدرة فهي نبات بالقوة البعيدة، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون بباتًا.

(ب) ومن الفلاسفة من يدعي أن القوة لا توجد إلا متى وحد الفعل، وأن الدي لا يبني ليس له قوة البناء، ولكنها للذي يبني في الوقت الذي يبني، ولنا على هذا الادعاء أربعة ردود:

الأول: إن فن البناء مكتسب وصاحبه يستطيع أن يبني بعد أن يكون قد انقطع عن البناء بخلاف الذي لم يتعلمه، فكيف اكتسب الفن وكيف استعاده؟

الثاني: إن الحال كذلك في القوى غير النطقية، فإن للمحسوس قوة التأثير في الحاس، وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب بروتاغوراس.

الثالث: إن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات في اليوم أيْ كلما انقطع عن الرؤية والسمع، والحقيقة أنه راء سامع؛ تارة بالقوة، وطورًا بالفعل.

الرابع: إن ما لا قوة له فهو لا يفعل، وهؤلاء الفلاسفة ينتهون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التمييز بين القوة والفعل، والاقتصار على الفعل وحده (2).

(ج) وتمكن مقاصنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر، ومن حيث الحسن والقبح، فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على

⁽¹⁾ م9 ف6.

⁽²⁾ م9 ب7

القوة؛ لأنه يدخل في حدها؛ إذ إن القوة الفعلية إمَّا هي قوة؛ لأنها تســتطيع أن تفعل، مثل قوة البناء هي في الذي يستطيع البناء، وقوة الإبصار في الذي يستطيع الإبصام، وهكذا الحال في القوة الانفعالية، بحيث إن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة؛ فالفعل معقول بذاته والقوة معقولة بالإضافة إليه، ونجد من ناحية أخرى _ أن الــشيء الواحد الذي هو تــارة بالقوة وتارة بالفعل القوة فيه متقدمة على الفعل تقدمًا زمانيًّا، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق؛ لأن الـشيء كان بالقوة قبل أن يكون وخرج منها إلى الفعل بتأثير شيء بالفعل (1)، ومن الوجه الثاني الفعل الحسن أحسن من القوة عليه؛ لأن القوة ليســت شيئًا معينًا وإنما هي قوة الضدين، فالفعل الحسن تعيين وإبطال للضد، والفعل القبيح أقبح من القوة عليه والسبب واضح مما تقدم، وتقدم الفعــل على القوة يقضي بإنكار مبدأ للشر في العالم قائم بذاته؛ لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير، فهو متأخر بالطبع عن القوة، وهو إذن في موجودات بالفعل تخالطها القوة وهي الموجودات الأسضية؛ أما الموجـودات الدائمة فلمّا كانت خلوًا من القوة فهي خلو من الشر، فليس يوجد الشي بذاته (2)، وفي هذا رد على ثنائية زرادشت. وأنبادوقليس وإبطال للقول بإله للشر أو مبدأ كله كراهية.

(68) الإلهيات

(أ) موضوع هذا العلم الجوهر فيتعين علينا «أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك» فنقول: «الجواهر أواثل الموجودات، فلو كانت كلها فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة» ولكن الحركة الدائرية والزمان

⁽¹⁾ م9 ف3.

⁽²⁾ م9 ف8.

أزليان أبديان (58) والحركة عرَض لجوهر والزمان مقياس الحركة؛ إذر توجد جواهر دائمة غير متحركة (1). هكذا يفتتح أمرسطو القول في إلهيات ما بعد الطبيعة، وهكذا يتكلم أيضًا في «السماع الطبيعي» (2).. ولنا على هذا النص ملاحظتان الأولى: إنه يعلق دوام الجوهر الأول على دوام الحركة، وهذا دليل ساقط عندا بعدما أثبتاه من أن لأدلة على أزلية الحركة وأبديتها غير منتجة، ثمر إنه مفتقر لدليل آخر على أن كل ما يتحرك فهو يتحرك بغيره، وقد جاء أرسطو بهذا الدليل الآخر وبذل كل العناية في تأييده وهو الدليل المتين وسنذكره الآن.

الملاحظة الثانية: إن أصسطو ينتقل من الجوهر بصيغة الفرد إلى الجواهر بصيغة الجمع، وسيجىء الكلام عن هذه النقطة.

(ب) كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر، والأمر بيّن في الكائن الحي الذي وإن قلنا: إنه يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث إنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضًا، وللجسم أعضاء تتأثر من الخامج فتسخن أو تبرد وترطب أو تيبس ويحدث فيه عن كل ذلك حركات، والحي العام في يدرك الأشياء فيُحدث فيه عن هذا الإدماك نزوع وعن النزوع حركة في المكان، والأمر بيّن كذلك في غير الحي أو هو أبين؛ فإن غير الحي متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك، فإن تحرك كانت حركته محرك خارجي هو علة كونه وصورته، أو رافع العائق له عن حركته الطبيعية الصادم، عن الصومة.. إذن، فالقضية صادقة بالإطلاق (3)، ولكن قولنا: إن كل متحرك فهو

⁽¹⁾ م13 بداية ف6.

⁽²⁾ م8 ف6 ص259 عا س13 20، وفي مواضع أحرى.

⁽³⁾ السماع الطبيعي م8 ف4.

متحرك بشيء آخر، قد يعني حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك، أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا، والعصا باليد، واليد بالإمرادة، ففي هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة، ويمتنع التداعي إلى غير نهاية في سلسلتها فنصل إلى المحرك الأول المطلوب؛ فإن كان متحركًا فهو متحرك بذاته، وتتضح ضرورة تناهى عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدي من المحرك إلى المتحرك بدل التأدي من المتحرلي إلى المحرك، فإننا نسري حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركًا بذاته كما سلمنا جدلاً وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك؛ لأزر شيئًا واحدًا بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التربي يحرك بها، كما أنَّ الذي يعلم الهندسة لا يتعلمها في الوقت نفسه؛ فإن وُجِد فيه جزء محرك فهذا الجزء هو المحرك الأول؛ أيْ إن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة، وإن قيل: إز ﴿ أَجِزَاءُهُ جَمِيعًا محركة ومتحركة في آن واحد؛ أيُّ إنها تحرك بعضها بعضًا؛ أجبنا بأن في هذا القول إنكاسًا لبداية الحركة، ومِنْ أُمَّة إنكارًا للحركة نفسها وهي واقعة، فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة⁽¹⁾.

(ج) فالجوهر الأول فعال لا كالمثلب الأفلاطونية، بل إنه فعيل معض لا تخالطه قوة، وإلا لم تتحقق أزلية الحركة وأبديتها؛ إذ من الممكن أن ما هو حاصل على القوة لا يفعيل، كما أنّ من الممكن أن ما هو بالقوة ينعدم من الوجود، ففعل التحريك هو ماهية الجوهر الأول، والفعل سابق على القوة إطلاقًا.. إذن، فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا في الأصل الليل (أي العدم) والسديم (أي الاختلاط والقوة) زمنًا غير متناه، وأخطأ ديمقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة اتفاق وفوضى قبل حالة النظام ؛

⁽¹⁾ المرجع المذكور ف5.

إذ لو صح قولهم لكانت القوة أولاً، ولَما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ومن الفوض إلى النظام، من حيث إن ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء هو بالفعل، فيجب القول بأن المبدأ ليس البذرة أي القوة، بل الموجود التامر أي الفعل الذي تصدر عنه البذرة، وبأن نفس الأشياء -أي الأنواع- قد وُحدت دامًا (1). وقد لاحظ القارئ من غير شك أن أرسطو في هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة -وهذا مبدأ مسلم به- إلى قِدّم العالم، وهذا غير ضروري كما بيّنا آنفًا.

(د) لمّا كانت الحركة أنرلية كان المحرك الأول أنرليًا، وإذا كان هناك حركات أنرلية عدة وجب القول محركين أوائل أزليين على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء (2)، والواقع أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول، حركات أخرى خاصة للسيارات (59 -ج) قد نصل في حسابها إلى ٥٥ أو 47، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة، والعقيدة القديمة صادقة؛ إذ تقول: إن الكواكب آلهة، والكواكب إلهية حقًا بشرط أن ننظر إليها في أنفسها، مجردة عمّا أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية؛ لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة (3). ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول؟

يبدو من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرّض وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه (4)، ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول

⁽¹⁾ ما بعد الطبيعة م12 ف6.

⁽²⁾ القول نفسه في السماع الطبيعي م8 ف6 ص258 ع ب س10 وما بعده.

⁽³⁾ ما بعد الطبيعة م12 ف8 بأكمله

⁽⁴⁾ السماع الطبيعي م8 ف6 س259 عا س20 وما بعده.

خارج العالم بينما الباقون في أفلاكهم دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى؛ لأنهم عقول مفارقة، ولكن هذين الفارقين عرضيان، وفكر أرسطو في هذه النقطة غامض قلى، ويزيدنا حيرة أنه بعدما تقدم يقرس أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدانية بما يلي: لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الموجود الأول بريء عن المادة فلا يمكن أن يتكثر من حيث إن المادة هي بالعدد، ولكن الموجود الأول واحد والعالم واحد (11)، ولكننا نسال: ما القول إذن في المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين، وهم برينون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالاً محضة؟ لقد خالف أسسطو مبادئه في هذه المسألة الخطيرة وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه؛ لنفس السبب الذي جعله يتشبث بقِدم العالم وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختياص وأن الفعل الضروري محدود إلى مفعول العالم وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختياص وأن الفعل الضروري محدود إلى مفعول واحد، فكان مشركا بأدق معنى لكلمة الشرك، لا كأفلاطون الذي يجعل آلهة الكواكب مصنوعين، ولا كالمخيلة العامة التي تضع بين الآلهة واحدًا أولاً وآخرين أدنين.

(هـ) نعود إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته فنجد عند أرسطو ثلاث قضايا هي: أن المحرك الأول ليس جسميًّا، وأنه يحرك كغاية، وأنه معقول ومعشوق. فلننظر في كل منها: القضية الأولى: ليس المحرك الأول جسميًّا؛ لأنه إن كان جسمًا فلا يخلو أن يكون إما لامتناهيًا وإما متناهيًّا، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسمًا متناهيًّا، ولا يمكن أن يكون جسم لامتناهيًّا (57 - ب) ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسمًا متناهيًّا؛ لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد (2)،

⁽¹⁾ ما بعد الطبيعة م12 ف8 ص1074 عا س31 إلى نهاية الصفحة.

⁽²⁾ ما بعد الطبيعة م12 ف7 ص1073 عا س5 - 12، والسماع الطبيعي م8 ف10 ص267 ع ب س19 إلى نهاية القصن.

ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره في موضع آخر هو أن المادة قوة ونحن نطلب جواهر داعمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلاً ليس غير؛ فهي إذن مفارقة للمادة(11).

القضية الثانية: «المحرلي الأول يحرك دون أز _ يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول» أي شأن العلة الغائية؛ لأز _ المحرك الطبيعي ينفعل طبيعيًا (57 - أ)، والمحرك الإرادي ينفعل بالغاية وهي لا تنفعل به، «هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة»⁽²⁾، وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة عاتية هي: كيف يحكن أن موجودًا غير مادى يبعث حركة مادية والتحريك عنده بالجذب أو بالدفع؟ وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة فاس تأى مرة أن الله عند محيط العالم وأن التماس ضروري ليحرك الله العالم كعلة فاعلية (3)، وما معنى هذا والله غير جسمر _ ؟ وارتأى مرة أخرى أن الفاعل يماس المنفعل دائمًا ولكن _ العكس لا يصــدق إذا كان الفاعل غير مادي، بحيث يكفى أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم (⁴⁾، وكيف يماس اللامادي المادي ويحركه حركة مادية؟ وقال في موضع آخر: إن المحرك الأول ليس في مكان (5)، وهذا لازم من أنه غير جسمى فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم وأنه لذلك في غير حاجة لمقر معين ولا لفعل خاص يبذله، أقرب لمذهب أم سطو، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر: ففيم كان الإلحاح بأن المحرك فعال، وفيم كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهي غاذج وغايات؟ وكيف يدرك العالم الله وكيف يشتاق إليه وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانبة؟

⁽¹⁾ ما بعد الطبيعة م12 ف6 ص1071 ع ب س20 - 22.

⁽²⁾ ما بعد الطبيعة م12 ف7 ص1072 عاس26 - 1072 ع ب س1 - 15

⁽³⁾ السماع الطبيعي م3 ف2 ص202 عا س7 وم 8 ف10 ص266 ع ب س28.

⁽⁴⁾ الكون والفساد م1 ف6 ص323 عا س31 قف7 ص1024 ع ب س13

⁽⁵⁾ كتاب السهاء ص279 عا س 18 - 22.

يقول أرسطو. إن السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع؛ لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية أن وهذا كلام أُدخل في باب الخيال والشعر من المشاعركة الأفلاطونية، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا؛ لأنه استعد فكرة الخلق وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط وجعل هذا التحريك فعلاً ضروع بنا لا حرًا وفاته التمييز بين فعل الله أي إرادته القديمة وبين مفعوله في الخارج الذي يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما.

القضية الثالثة: إن الله يحرك كمعقول ومعشوق، هو معقول؛ لأنه فعل محض وفعله التعقل فهو التعقل القائم بذاته، والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات أي الخير الأعظم، والتعقل فهه عين المعقول، فحياته تحقق أعلى كمال ونحز لا نحياها إلا أوقاتًا قصارًا، أما هو فيحياها دائمًا أبدًا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا⁽²⁾، ومعقوله ذاته لا شيء أخر فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته... فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد⁽³⁾، كلام طيب ولكنه يستتبع في مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يُعنى واحد⁽³⁾، كلام طيب ولكنه يستتبع في مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يُعنى جزءًا من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها فجعل الله أقل الموجودات حكمة (4)؛ غير أننا نعتبر هذا النقد مز باب الجدل فقط، ولم يكن أحرسطو يتوسع عن الجدل

⁽¹⁾ السماع الطبيعي ص265 ع ب س1.

⁽²⁾ ما بعد الطبيعة م12 ف7 ص1072 ع ب س 15 - 30.

⁽³⁾ ما بعد الطبيعة م12 ف9 ص1074 ع ب س20 وما بعده.

⁽⁴⁾ ما بعد الطبيعة م3 ف4 ص1000 ع ب س2 وكتاب النفس م1 ف5 ص410 ع ب س4.

في مناقشة الفلاسفة؛ فإنه يذكر حجة أنبادوقليس وإذا هي تشبه حجته تمام المشابهة: ينزه أنبادوقليس الله عن العلم بالكراهية؛ لأنه محبة صرفة وسعيد غاية السعادة، وإذا جار لنا أن نعتبر هذا النقد معرًا عن فكر أمرسطو استطعنا أن يُؤَوِّل كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموحودات في أنفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه، ولكنه يعلمها في ماهيته نموذج الوجود -والله أعلم أما من جهة أن الله معشوق فهو «علة الخير في العالم فإنا نرى كل شيء منظمًا في ذاته ونرى الأشياء منظمة فيما بينها، وكما أنَّ خير الجيش نظامه وأن القائد خره أيضًا وبدرجة أعظم؛ لأنه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظامر »(١). وهــذا أيضًا كلام طيب كنا نود أن نختتم به هذا الفصل من غير تعليق، ولكن ما معناه في مذهب يقصر عليَّة الله على العليــة الغائية، وإن هو أضاف إليه علية فاعلية قص ها على التحريك الدائري ليس غير، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه فتخرج الشمس الصور من «قوة المادة» أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج (59 -ج) فتكون الأشياء وتفسد دور ____ أن يريد الله لها ذلك أو يدري به، إن الله عند أرسطو يشبه قائدًا وقف كالتمثال اعتزائرًا -بكرامته، وكان هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فتنظمت جيشًا حقيقيًّا! الحق أن اتجاه المذهب هو لناحية إله فعال، وأن تطبيق التمييز بن القوة والفعل تطبيقًا دقيقًا شاملاً يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ليس فقط لمحرك بل أيضًا لموجد ترجع إليه كل أنواع التغيير وتفسر به الغائية في الطبيعة، تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحر دفاع ثمر تركها معلقة، ولكن أرسطو هو الذي قال: إن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال لا تنال إلا بتعاون الجهود⁽²⁾، وسبحان العليم الحكيم.

⁽¹⁾ ما بعد الطبيعة م12 بداية ف10.

⁽²⁾ ما بعد الطبيعة م2 بداية ف1.

الفصل السادس

الأخلاق

(69) الأخلاق ومنهجها

(أ) المعول في هذا الفصل على «الأخلاق النيقوماخية» وهي في عشر مقالات:

ا الأولى في غاية الحياة وهو بحث تمهيدي جدلي أيْ قائم على استقصاء الآراء وتمحيصها، ويتخلله كلام في منهج هذا العلم لخصناه على حدة في هذا العدد.

المقالة الثانية في الفضيلة.

والثالثة قسمان: الأول في الإرادة والاختيار، وهما الأصل في الفضيلة، والقسم الآخر بداية تفصيل القول في الفضائل والرذائل، ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة المتاسعة.

أما العاشرة والأخيرة فبحث ثاني في غاية الحياة لا كما يرى السواد؛ بل كما يرى الفيلسوف.

(ب) ينظر علم الأخلاق في أفعال الإنسان بما هو إنسان ويدبرها على هذا الاعتباس، فهو علم عملي، والإنسان مدني بالطبع لا يبلغ إلى كماله إلا

265 ———

في المدينة ومعونتها، ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسي، فكما أنَّ الفرد جزء من المدينة فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسي، والعلم السياسي رأس العلومر العملية جميعًا يستخدمها لغايته وخيره: يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجـــ اجتنابه أيْ لتنظيم الحياة بالقانون، فغايته تشمل غايات العلوم الأخرى، وهذه الغاية هي بعينها غاية الفرد وخيره إلا أنها أمرفع وأجمل من حيث إنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله (1)، ولولا الحكومة لَما أمكن تحقيق النظريات الخلقية، والناس في الأكثر لا ينتفعون بالقول ولا يتجنبون الشر إلا خوفًا من القصاص، إن العلل التي تعاون على إحداث الفضيلة ثلاث: الطبيعــة والعادة والتعليم، أما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا حيلة لنا فيها، وأما التعليم فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة أيُّ التربية، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الإرضاء، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به، ولا يُحسن القيام على التربية والتعليم غير الدولة؛ لأنها هي الحاصلة على العلمر_ بالخير الكلى الذي تصدر عنه القوانين، فيجب أن تكون في الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم بل البالغين أيضًا طول حياتهم، أجل؛ إن للتربية المنزلية مزايا، فهي تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء، وتراعى الطبائع الفردية بدقة أكثر، ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة؛ لأن للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب أو لأيّ فرد آخر، ولأن الوالدين غالبًا ما يكونان عاطلين من العلم اللازم، وإن افترضنا فيهم تجربة فإن هذه التجربة لا تغنى عن العلم، ولا يغني عنه جمع التجارب وانتقاء أحسنها؛ لأن هذا الانتقاء نفسه يقتضي العلم بالكلي، فلأجل أن يكون علم الأحلاق تامًّا يجب الكلام

⁽¹⁾م1ف1 2

في العلم السياسي⁽¹⁾. هذا رأي أرسطو في علاقة الأخلاق بالسياسة يذكره في بدء الكتاب ويعود إليه في ختامه، إن إخصاعه الأخلاق للسياسة بعيد كل البعد مما يفهم البعض، وإن أمكن مناقشته فيما يخول الدولة من كفاية وسلطة مطلقتين، فلا يمكن الخلط بينه وبين ما يذهب إليه بعض المحدثين وبخاصة الألمان مبهم ، من أن للدولة أخلاقًا غير أخلاق الفرد، فإن أرسطو يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شيء واحد، وينبذ قول الشفسطائيين: إن الأخلاق وضعية متغيرة (2)، كما كان قد نبذه أفلاطون.

(ج) أما منهج هذا العلم فيجب أن يناسب موضوعه، وإذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق وجدنا الأخلاق مختلفة متغيرة جدًا، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة، ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضًا في الخيرات التي يسعى الناس وراءها، فما أكثر ما يلحقهم منها الأذى: بعضهم تهلكه الثروة، والبعض تهلكه الشجاعة، لذلك كان هذا العلم من أعقد العلوم، ومن أقلها احتمالاً للضبط، ومن أكثرها اقتضاء للخبرة والحنكة، موضوعاته أمور هي كذا في الأكثر ويمكن أن تكون بخلاف، لا كالرياضيات التي موضوعاتها كذا بالضرورة يتعلمها الحدث ولا يستطيع فهم الأخلاق، فيجب أن نقنع في هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالإجمال؛ لأننا إذ نتكلم عمًا يقع في الأكثر لا بد أن نتأدى إلى نتائج من نفس الجنس، وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق؛ لأن كُلًا إنّا يحسن الحكم فيما يعلم، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة وهي مبادئ هذا العلم ومادته، ثم إنه ميّال لاتباع الأهواء، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها، والغاية ها هنا العمل لا العلم، وسواء في ذلك حدث السن وحدث الخلق، فإن

⁽¹⁾ م10 ف9.

⁽²⁾ م5 ف7

النقص ليس آتيًا من الزمن بل من الجرى ومهاء الأهــواء والظواهر، أما الذين يضبطون شهواتهم وأفعالهم فيربحون كثيرًا من تحصيل هذا العلمر (1). يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنا هو الذي يصعد إلى ﴿ الْمَبَادِيُّ (أَيُّ الاستقرائي) لا الذي يصدم عنها (أيُّ القياسي)؛ ذلك لأن المعاني الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا وليس من اليسير كشف العلة فيها، فيجب أن نبدأ ما هو أبين بالإضافة إلينا لا ما هو أبين بالذات وأغمض بالإضافة إلينا، فنسـتقرئ الآراء الشائعة، ونستعين بحكمة الشيوخ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء؛ لأن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدم على اكتساب معرفة صريحة عن هذا الخير واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمنًا(2)، ومثل هذا المنهج لا يعدو الاحتمال كما سبق، فالأخلاق علم جدلي(3). ويرى القامرئ أن أرسطو يقصد بالأخلاق لا العلم النظري الذي مِكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل، بل العلم الحاصل في العقل مع حسـن البص بالظروف، ومطاوعة الإبرادة، وخضوع الشهوة، والاستعداد القريب للعمل، فإن العلم الأول لا يفهم مام الفهم إلا بهذه الشروط، فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالببغاء، لهذا نجده يقول: إن الإنسان يجب أن يكون على شيء من الفضيلة؛ ليصير فاضلًا، ولهذا نجد في كتابه إلى جانب الاستدلالات الفلسفية كثيرًا من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة؛ فإن الوصف وسيلة للتهذيب أنجع من المبادئ متى كانت هذه قلقة الأساس كما هي عند الكثيرين.

⁽¹⁾ م1 ف3.

⁽²⁾ م1 ف4.

⁽³⁾ انظر أيضًا م1 بهاية ف7، وم4 ف12.

(أ) «كل فـن وكل فحـص عقلي وكل فعل وكل اختيار مروي فهو يرمي إلى خير ما؛ لذلك رسم الخير بحق أنه ما إليه يقصد الكل».. بهذه العبارة يستهل أرسطو الكتاب، ولا غرو فإن الغائية إن كانت ظاهرة في الطبيعة فهي في الإنسان أظهر، ولما كان هذا العلم علـمًا عمليًا وكان العمل متجهًا بالضرورة إلى تحقيق غاية لولاها لَما فعل الفاعل، فمن الطبيعي أن يبـدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة، نقول «غاية الحياة»؛ لأن الغايات وإن تعددت فهي مرتبة فيما بينها، يخضع بعضها لبعض ويؤدي إليه، ولا بد من الوقوف عند حد في سلسلتها أي الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها وتتوجه إليها الأفعال جميعًا، هذه الغاية هي من غير شـك الخير الأعظم ، وإن معرفتها لتهمنا إلى أكبر حد؛ لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة (أ).

(ب) ويذهب الناس كافة إلى أنها السعادة، ولكنهم يختلفون في فهم السعادة، وهم إمّا يحكمون عليها عادة بحسب السير، والسير ثلاث: سيرة اللذة وسيرة الكرامة السياسية وسيرة النظر أو الحكمة، أما اللذة فغاية العبيد والبهائم وهي حياة العوام الأجلاف، إلا أنه يجب النظر فيها وعدّها من الخيرات؛ لأن كثيرًا من أهل المناصب يطلبونها هم أيضًا، وأما الكرامة السياسية فيطلبها الممتاخرون النشيطون، ولكنها في الحقيقة متعلقة بالذي يوليها أكثر منها بالذي يتقبلها، والخير يجب أن يكون ذاتيًّا لا يُعنَح ولا يُنتزَع، ثم إن طالبها يريدها ليقتنع بفضله، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته، ويطلبه لفضل أي كمال في نفسه، فالفضلة خير من الكرامة وألصق بالنفس، ولكن الفضيلة هي أيضًا لا تكفي؛ إذ قد تُنزل نصاحبها الكرامة وألصق بالنفس، ولكن الفضيلة هي أيضًا لا تكفي؛ إذ قد تُنزل نصاحبها

⁽¹⁾ م1 ف2.

المحن وتنتابه الآلام فتنغص عليه سعادته، تبقى الحكمة، وأمرسطو يرجئ الكلام عليها -لأن هذا البحث تمهيدي جدل __ كما أسلفنا- ويقول: إنه لم يُحص الغني بير __ السير والخيرات؛ لأن الغني وسيلة وليس غاية (1)، ثم يقول: «لندع هذا جانبًا وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الكلي، ولو أن مثل هذا الفحص أمر دقيق؛ لأن أصحاب المثل أصدقاؤنا، غير أن كُلاً يعترف بلا شك أن الأفضل بل الواجب التضحية بأعز الأشياء دون الحقيقة وأن هذا على الفيلسوف أوجب، فمع أز _ الصداقة والمقيقة عزيزتان علينا فالواجب المحقق إيثار الحقيقة». ويحشـد أرسطو على نظرية الخير الكلي اعتراضات لا نرى إلا أنها جدل متعمد، وأهمها اثنان: الواحد أن الخبر كالوجود مقول على المقولات جميعًا، فلا مِكن أن يكون شيئًا كليًّا وواحدًا، ولا وجب أن يقال على مقولة واحدة فقط، وهذا اعتراض مردود بإقرام أرسطو نفســه أن كل ما يقال على كثيرين إمَّا يقال أُولاً وبالذات على طرف واحد بعينه (65 -ب) فإن وجد الموجود الأعظم كان هو الخير. الأعظم وأطلق الخير على ما عداه بالمماثلة كما يطلق الوجود (55 -أ، 65 -ب) وكما يشير إليه أرسطو في آخر الفصل الذي نحن بصدده، ولكنه لا يكاد يشير حتر__ يرجى القول إلى علم آخر كأنه يتهرب.

الاعتراض الآخر: لو سلمنا بالخير مثالاً مفارقًا كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل عليه، ونحن إمًا نبحث عن الخير الذي يمكن تحقيقه واكتسابه، وأيّ فائدة يرجو الحائك أو النجار لفنه من معرفة الخير بالذات؟ (2)

نقول من جهة: إز _ أفلاطون قد بين أن السعادة إنَّما تتحقق _ بتأملـ الخير

⁽¹⁾ م1 ف5

⁽²⁾ م1 ف6

الأعطم والاتحاد به، وسنرى أن السعادة عند أسطو تبقى معلقة؛ لأنه لم يعين لها موضوعًا كفؤا لها كما فعل أفلاطون، ونقول من جهة أخرى: إن الفلسفة الخلقية لا تبحث في خير الإنسان من حيث هو نجار أو حائك أو طبيب؛ بل من حيث هو إنسان، وإذن فمعرفة الخير الأعظم مهمة بل ضرورية كما ذكرنا عنه الآن.

(ج) ما هو إذن خير الإنسان؟

يجب أن يتوافر فيه شرطان: الأول أن يكون غاية قصوى أو خيرًا تامًّا لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد. والثاني أن يكون كافيًا بنفسه أيْ كفيلاً وحده أن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر، وهذان الشرطان متحققان في السيعادة؛ فإن الخيرات التي ذكرناها إمًّا يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشيء آخر، فالسعادة هي هذا الخير، وفيم تقوم سعادة الإنسان؟

لكل موجود وظيفة يؤديها، وكمال الموجود أو خيره يقوم في تمام تأدية وظيفته، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة.. إذن، فخير الإنسان أن يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال؛ أي إن السعادة في عمل النفس الناطقة بحسب كمالها، فإن كانت هناك كمالات عدة فبحسب أحسن كمال؛ وذلك طول الحياة، فإنه كما أن خطافًا واحدًا لا يبشر بالربيع ولا يومًا واحدًا «معتدل الهواء» فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان (1). هذه النتيجة التي وصلنا إليها بالاستدلال مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضًا؛ ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى

⁽¹⁾ م1 ف7.

خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات الجســم مع اعتباس خيرات النفس أكثر تحقيقًا لمعنى الخير، ونحن قد وضعنا السعادة فعلاً نفسيًّا، ويعتقد الناس أن السعادة تقوم في الكمال بالإجمال أو في كمال جزئي مثل الحكمة أو في الكمالات جميعًا مع اللذة والنجاح الخارجي، وحدَّنا السعادة مطابق لهذه الاعتقادات فقد عرفناها العمل بحسب الكمال وهذا العمل مصدر لذة حقيقية، ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجي للسعادة من حيث إنه من الممتنع أو على الأقل من العسير أن يصنع الإنسان الخير إذا كان معدمًا، وأن الأصدقاء والمال والنفوذ السياسي وسائل أفعال كثيرة. ثم إن الحسب والذمرية السعيدة وجمال الخلقة عناصر للسعادة إن عدمت أفسدتها؛ إذ ليس مِكن أن يكون إنسان تامر السعادة وهو كريه الصورة أو وضيع الأصل أو وحيد في الدنيا ليس له بنون، وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن كانوا صالحين(١). ويعتقد الناس أن السعادة يجب أن تكون ثابتة، فهل المقصود أن ننتظر موت الإنسان لنستطيع أن نعلن أنه قد بلغ إلى السـعادة حقًا؟ ولكننا قد عرَّفنا السـعادة بأنها العمل الكامل ومثل هذا العمل ثابت كما سنبين - في العدد الآتي- وإذن فالسعادة ثابتة، وقد يسطع جمال الحياة الفاضلة في المصائب، والرجل الفاضل أسعد من الشرير أيًّا كانت الظروف فإنه يأتي في كل حالة أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال، وفضيلته هي السعادة الجوهرية وما عداها من خيرات فهو سعادة عرضية (2). إلى هذا ينتهر __ أرسطو في فحصه الجدلي، وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعًا فيجعلونها نادرة بل مستحيلة، فميز هو بين الجوهري والعرضي وقصر السعادة على خبر النفس باعتباره خبر الإنسان بها هو إنسان،

⁽¹⁾ م1 ف8

⁽²⁾ م1 ف10

مع تقديره للخيرات الحسمية والخارجية كسائر اليونان، ولم يحالفهم فيما عينوه للسعادة من خصائص وشرائط الأخلاق ولكنه بيَّن أنها تنطبق على حدّه هو ولا تنافيه فجاءت محاولته هذه مثالاً حدليًّا في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة كما كان يفعل سقراط، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال المأثورة.

(71) الفضيلة

(أ) ليست الفضيلة طبيعية وإنما الطبيعي فينا قوى واستعدادات، وتكتسب الفضيلة بعاونة الطبيعة أيْ بطبعها على حالات معينة، فالفضيلة تُتعلم كما يُتعلم أيٌ فن بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن، وتُفقد الفضيلة بإتيان أفعال مضادة، والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها، وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى(١).

كيف تنشأ هذه الملكات؟

يجب أن يلاحظ أنه في كل فن عملي كالطب مثلاً النظر غير كاف بإزاء الحالات الجزئية، ولا بد من ملاءمة يقوم بها صاحب الفن بين النظر والجزئيات بإشراف العقل، ويجب أن يلاحظ أيضًا الأشياء التي نجني منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط: فالغذاء المفرط والغذاء غير الكافي بمنعان الصحة على السواء، بينما الغذاء المعتدل يحدثها وينميها. وكذلك الحال فيما يختص بالنفس؛ فإن الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الإنساز متهورًا، وقلة التعرض لها يجعله جبانًا، وكلاهما التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهورًا، وقلة المعتدلة للخطر، والممارسة شرط بمنا الشجاعة التي إنما تنشأ وتبقى وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر، والممارسة شرط غو المناكة واستقرارها في الفضيلة وفي كل فن، والفعل الذي يصير الإنسان شجاعًا

⁽¹⁾ م2 ف1.

مثلاً هو شبيه بالفعل الذي بصدر عن فضيلة الشجاعة شبهًا ظاهريًّا فقط؛ لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشـجاعة وهو أقدر سبطرة على أفعاله، فليست توجد الفضيلة حقًّا إلا إذا صام،ت مَلَكة أو عادة وصدىت عن الملكة عِثل ما يصدى بــ الفعل عن الطبيعة من سهولة، ولا يعد الرجل عادلاً أو عفًّا حقًا إلا إذا عدل أو عف من غبر عناء بل بلذة، نعم بلذة؛ فإن علامه لا تخطئ على مبلغ استعداد المرء للفضيلة هو ما يشعر به من لذة أو أمِّ حين يأتي أفعالاً مطابقة لها، ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض: إنها ترشدنا في أفعالنا وتصاحب هذه الأفعال، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب، وليس من ينكر أن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل لا اللذة نفسها، فأن نلذ فيما ينبغي وحين ينبغي، وأن نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي، كل أولئك فضيلة؛ إذ إن الميول ليست بخير ولا شر بالذات ولكنها وسائل للعمل تصير خيّرة باتباع العقل وشريرة بعصيانه (1)، وكون الفضيلة مَلَكة يســتتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل، مع هذا الفارق وهو أن الآية الفنية لكي تدعى كذلك يكفي أن تحقق بعض كيفيات لا تتطلب في الفنان أكثر من علمــه ما يفعل، بينما الفضيلة تتطلب علاوة على ذلك وقبل كل شيء أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما: استقامة النية أيَّ اختيار الفعل لذاته، والمثابرة أيُّ صدوس الفعل عن ملكة ثابتة، ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثله مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله⁽²⁾.

(ب) بعد هذه التمهيدات يعرف أسطو الفضيلة بأنها استعداد ما بإنها الانفعالات ناشر عن غو قوة بالمران، وبيانه أز كل فعل إنّا تسبقه قوة مز

⁽¹⁾ م2 ف2.

⁽²⁾ م2 ف3

بوعه، والفضيلة قوة الفعل الخلقي ولكنها ليست مجرد قوة وليست انفعالاً مؤقتًا كالغضب أو الشفقة، وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء الشهوات من حيث إن التكرار يولد طبيعة ثانية (1).

على أن قولنا: إن الفضيلة ملكة أو كيفية للنفس يعطينا الجنس فقط، فما هو الفصل النوعى؟

ما هو موقف الفضيلة بإزاء الشهوات؟

هو أن تختاس الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما سذيلة، وليس هذا الوسط كالوسط الرياضي الذي نعنيه في المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير، وإنما هو وسط بالإضافة إلينا متغير تبعًا للأفراد والأحوال: فمثلاً الوسط الحقيقي بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان أن يتناوله مز غذاء يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة ويقل عن حاجة المصارع؛ فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه «مَن وأين ومتى وكيف ولِمَ» (2).

وعلى ذلك فالفضيلة «ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة» فإن الشهوة ليس لها بذاتها حد تلتزمه؛ فالعقل هو الذي يعين الحد، وهذا هو الفارق بين الفضيلة والرذيلة، وهذا التعيين قد يقوم به الفاعل وقد يدله عليه غيره، ولكن الحال الأول أكمل، ولا تكون الفضيلة فضيلة بعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم فيها عن عقل صاحبها واتبعته إرادته، على أن الفضيلة إن كانت من حيث الماهية وسطًا بين طرفين مرذولين، فإنها من حيث الحكم. الحكمة، بعد تقدير

⁽¹⁾ م2 ف4.

⁽²⁾ م2 ف5.

جميع الظروف، أنه ما يجب فعله «هنا والآن» فهو خير بالإطلاق، ومما تجب ملاحظته أيضًا أن من الأفعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط، فإز _ من الانفعالات «كالحسد والغيرة» ومن الأفعال «كالسرقة والقتل» ما مجرد اسمه يدل على إثم وما هو مذموم بلا استثناء وأيًّا كانت الظروف؛ لأنها رذائل بالذات لا بسبب الإفراط فيها أو التفريط، هي شرور قد تتفاوت في الشي لكن لا في الإفراط والتفريط الواقعة بينهما الفضيلة، فهي إذن غير قابلة للوسط الفاضل، كما أنَّ مثل هذا الوسط لا يوجد بن خبرين الواحد أكبر والآخر أصغر من حيث إن الفضيلة قمة في الخير كما قلنـــا^(١)، وإذا تدبرنا هذه التحديدات اقتنعنا أن الذين ينقدون نظرية الفضيلة عند أرسطو ما يزالون يتوهمونها وسطًا حسابيًا أو شيئًا بين بين وموقفًا هينًا لينًا في حين أنها حد أقصى ليس بعده نريادة لمستزيد، ومما يدل على أن الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه هو أنه أُمْيَل لأحد الطرفين منه للآخر، مثل الشجاعة فهي أقرب للتهور منها للجبن، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير منه للبخل، ومثل العفة فهي أقرب لجمود الشهوة منها للشِّرَه (2)، وكون الفضيلة مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمرًا دقيقًا صعبًا، والسبيل إلى إصابة الوسط هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط⁽³⁾.

(72) الإرادة

(أ) عرفنا للآز أن الفضيلة مَلَكة تقوم في وسط، ولكنها ملكة اختيام؛ فيتعين علينا أز نفحص عن هذا الجزء من أجزاء التعريف، وهناك معنى

276

⁽¹⁾ م2 ف6.

⁽²⁾ م2 ف8.

⁽³⁾ م2 ف9

أعم نقدمه عليه هو معنى الفعل الإحرادي، فــإن الاختيار صادر عن الإرادة، ولكن ليس كل فعل إرادي اختيارًا، الفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة ونزوع، فاللاإرادي هو الذي ينقصه أحد هذين الشرطين فيأتي إما معارضًا للنزوع وهو الفعل القسري اللازم من إكراه خارجي؛ وإما خلوًا من المعرفة وهو الناشئ من الجهل، أما الأفعال التي نأتيها عن خوف اتقاء شر أعظم أو ابتعاء خير أعظم فهي مزاج من الإرادي واللاإرادي، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية؛ هي إراديــة لأن صاحبها يريدها ويفعلها؛ طلبًا للغاية متل إلقاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة. وهي لا إرادية لأن أحدًا ليس يريدها لذاتها وبغض النظر عن الظروف؛ أَيْ هي إرادية بالإطلاق ولا إرادية بالإضافة، وعلى ذلك فالذي يفعل ما لا ينبغي تحت تأثير الخوف إن كان فعله ذنبًا خفيفًا يأتيه اتقاء شي يفوو __ الطاقة البشرية فهو معذور، أما إن كان فعله ذنبًا ثقيلاً فليس يعذم مهما يكن الدافع له؛ فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابه. واللاإرادي الناشئ من الجهل هو الذي يُفعل مع جهل المفعول أو جهل ظرف من ظروفه بحيث لو علم الفاعل هذا أو ذاك لَما فعل، وعلامته أنه يثير الأسـف في نفس الفاعل «كما لو أصاب إنسـان إنسانًا ظانًا أنه يرمى حيوانًا، فإذا كان المقتول عدوًا يلتمس قتله فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إراديًّا إلا من حيث إن المجهول ليس مرادًا بالفعل مع كونه مرادًا بالقوة؛ لذلك هو لا يثير أسفًا ولا أَلمَا»، وليس سواء الفعل عن جهل أيُّ بسبب الجهل والفعل جهدَّ أيُّ جهل الفاعلــــــ ما يفعل، فمثلاً الســكران والغضبان يفعلان أموسًا كثيرة جهلاً، لكن لا عن جهل بل عن غضب أو ســكر، وكل من الســكر والغضب علة في أن صاحبه يجهل ما يفعل ويفعل ما يجهل، فالجهل مصاحب للفعل وليس علته، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادي، وإذا كان الفاعل عامدًا في جهله كان فعله إراديًّا؛ لأن جهله إرادي أ.

⁽¹⁾ م3 ف1.

(ب) والاختيام أضيق من الإرادي أيْ إنه نوع تحتب جنس، فإن أفعال الأطفال والحيوانات وأفعالنا الفجائية إرادية كلها ولكنها ليست نتيجة اختيار، ويفترق الاختياس عن الإرادة من وجهين: أحدهما أن الإرادة اشتهاء والاختيار تقرير ما يفعل بعد مشورة، وموضوع المشورة هو الممكن في ذاته وبالإضافة إلينا، فإنه إلى جاسب ما في العالم من أمور ضرورية يوجد محال للإمكان وتوجد أموس لا تقع دامًا علم ﴿ يَ نَحُو وَاحِدُ فَتَعَيِّبُهَا ۖ الإرادة بالمشورة، وعلى ذلك قد نريد المستحيل أو نريد ممكنًا لا يتعلق بفعلنا الشخصي، ولكننا لا نستطيع اختيارهما. الوجه الآخر أن موضوع الإرادة الغاية، وموضوع الاختيام الوسائل؛ «فإن المشورة لا تكون إلا بحَثْ الإرادة للعقل، ولا تحث الإرادة العقل إلا إذا كانت متوخية غاية، فإن __ وضعت الغاية موضع مشورة صارت_ وسيلة لغاية أبعد، وهكذا إلى أن تنتهي إلى غاية أخيرة هي موضوع إصادة»، فالغاية مرفوضة دامًّا، والمشـورة بحث في اختيار الوسيلة إليها. ويفترق الاختيار أيضًا عن الحكم النظرى؛ ذلك أن الحكم يتناول الأشياء جميعًا؛ الممكن منها والضروسي والممتنع، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئي الممكن الذي _ في مقدورنا كما أسلفنا، ثم إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب، أما الاختيام، فإلى حسن وقبيح، وأخبرًا لو كان الاختيام، والحكم واحدًا لكان الذي يحسـن الحكم _ يحسـن الاختيار أيضًا، والواقع يدل على خلاف ذلك أحيانًا كثيرة بسبب فساد الخلق، وهذا ما أغفله سقراط وأفلاطون(١١). وقر الإرادة في الاختيام، مِراحل؛ هي: اشتهاء الغاية، فالمشورة أو الموانىنة بين الوسائل، فإدراك الوسيلة الملاغة «هنا والآن»، فاحتيار الإرادة هذه الوسيلة، فالفعل، وعلى ذلك فلا تكور __ المشورة إلا في حالة الإمكان وعدم التعيين، وهي تركب أقيسة عملية مقدمتها الكبري قاعدة،

⁽¹⁾ م3 ف2

مثل: «اللحوم الخفيفة صحية». والصغرى إدراك: «هذا اللحم خفيف». والنتيجة الحكم العملي المؤدي مباشرة إلى الفعل «أو الترك إن كانت إحدى المقدمتين سالبة»، فالاختيار هو «الاشتهاء المروي لأشياء هي في مقدورنا» أو هو «العقل المشتهي أو الشهوة العاقلة» لا بمعنى أن الاختيار هو «الشهوة + العقل» بل بمعنى أنه يتضمن الاثنين متفاعلين أي الشهوة يقودها العقل أو العقل تستحثه الشهوة (1), وموضوع الإسادة هو دامًا الخير الشهوة بإطلاقه أي ما يبدو للشخص أنه خير، والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقي ويؤثره، والرجل الشرير يقح غالبًا على الخير الظاهر؛ لأن رائده اللذة والألم، يتوهم اللذة فيرًا والألم شرًا فيسيء الاختيار (2).

ينتج من كل ما تقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه، فالرذيلة إسادية كذلك؛ لأنه إذا كان الفعل متعلقًا بنا فالترك متعلق بنا أيضًا، والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة: يشهد بذلك الضمير وتصرف المشرعين في تونريع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه والجهل غير المقصود.

(73) الفضائل

(أ) لمّا كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها، وكان الإنسان عقلاً ونزوعًا يطيع العقل أو يعصاه فقد انقسمت الفضائل إلى عقلية وخلقية، ويبدأ أمرسطو بالثانية؛ لأنها تكتسب قبل الأولى بالتربية والاعتياد، ولأنها هي التي تسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص، ويسرد أمرسطو عددًا منها ويصنفها نوعًا من التصنيف قامًا على الانفعالات والأفعال لا على قوى النفس كما

⁽¹⁾ م3 ف3.

⁽²⁾ م3 ف4.

فعل أفلاطون، فيدخل في جدوله الفضائل المذكورة عند أعلاط ون إلى جانب فضائل أخرى، وهذا هو ملخص الجدول:

- (1) بالإضافة إلى الخوف والجرأة: الوسط الشجاعة، وله إفراطان واحد سببه انتفاء الخوف وليس له اسم في اللغة، وآخر ناشئ من الجرأة وهو التهور، أما التفريط فهو الجبن؛ أيّ فرط الخوف وانعدام الجرأة.
- (2) بالإضافة إلى بعض اللذات وإلى بعض أقل من الآلام: الوسط الاعتدال، والإفراط الشره، والتفريط وهو الإسراف في اجتناب اللذات نستطيع أن نسميه جمود الشهوة؛ إذ لم يوضع له اسم؛ لندرة أصحابه.

(3) بالإضافة إلى الخيرات الخارجية:

- (أ) عند الرجل قليل المال: الوسط السخاء، والإفراط التبذير، والتفريط البخل.
- (ب) عند الثري: سـخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية وهي وسط بين
 إفراط هو الزهو أو الفخفخة، وتفريط هو التقتير.

(4) بالإضافة إلى الكرامة:

- (أ) في الكرامات العالية: الوسط كبر النفس، والإفراط شيء قد نسميه النفخة، والتفريط الهوان.
- (ب) في الكرامات الأدنى أهمية: الوسط لا اسم له، أو هو الطمع دون دعوى، والإفراط الطمع «مع الدعوى»، والتفريط لا اسم له، أو هو عدم الطمع.
 - (5) بالإصافة إلى الانفعالات: الوسط الوداعة، والإفراط الحدة، والتفريط الخمود.

- (6) بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال: ثلاث مَلكات واحدة موضوعها الحقيقة في أقوالنا وأفعالنا، واثنتان موضوعهما الانبساط في أوقات اللهو أو في الحياة الجارية:
- (أ) ففيها يحتص بالحقيقة الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو النَّفْج أو تكبير الأموس وافتخاص المرء بما ليس فيه، وتصنع بتفريط هو التعمية أو تصغير الأمور،
- (ب) وفيما يختص باللهو الوسط الدعابة، والإفراط المجون، والتفريط الفظاظة.
- (ج) وفيما يختص بالحياة الجارية، أيْ بالانبساط المستديم ، الوسط الصداقة وله إفراطان واحد مع نزاهة هو ولع الإرضاء، وآخر يراد به نفع ذاتي هو المُلق، والتفريط الشراسة.
- (7) بالإضافة لا إلى الشهوات بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة أو مرذيلة بالذات ولكنه عدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التي هي موضوع الفضيلة والرذيلة والمدح والذم: الوسط الحياء، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شيء، والتفريط السفه أو القحة.
- (8) بالإضافة إلى انفعائنا بما يقع للغير: الوسط مروح العدالة وصاحبه يحزن للخير وللشر يصيبان غير أهله، والإفراط الحسد يحزن صاحبه لكل خير، والتفريط الفرح السيئ للشر غير المستحق.
- (9) أما العدالة فتقال على أنحاء، لذلك سنبين فيما بعد الوسط في كل قسم من أقسامها(١٠. ونحز نجتزئ بما تقدم فإن تحليلات أمرسطو وتمييزاته

281 ———

⁽¹⁾ م2 ف7 والتفصيل من م3 ف6 إلى نهاية م9.

الدقيقة تُقرأ ولا تلخَّص، ولكننا نقول كلمة في العدالة وعليها تدوس المقالة الخامسة بأكملها.

(ب) للفظ العدالة معنيان: فهو قد يعنر_ المطابقة للقانـون الخلقي، وقد يعني المساواة، وبالمعنى الأول العدالة مرادفة للصلاح وللفضيلة كما هو ﴿ عند أفلاطورْ ﴾ فهي العدالة «الكلية»، وبالمعنر الثاني هر فضيلة خاصة «جزئية» ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله، وإنما أنّ اشترالــُ اللفظ من أن الإنســان مدنى بالطبع وأن سيرته لا بد أن تمس المجتمع فتلائمه أو تفتئت عليه، فالرجل الصالح أو الفاضلـ عدل بهذا المعني والشرير ظالم بهـذا المعني، إلا أن لفظ العدالة يتعلق بما لكل فضيلة من ناحية اجتماعية بينما لفظ الفضيلة لا يتضمر بالذات هذه الناحية (1). والعدالة الجزئية نوعان: تونريعية وتعويضية، ترجع الأولى للدولة وتتولى قسمة الأموال والكرامات بين المواطنين، وترجع الثانية للقضاء وتتولى تعويض المظلوم من الظالم؛ وذلك إما في المعاملات الإرادية أي الناشئة عن إحرادة الطرفين كالبيع والشراء والإقراض وما إليها، وإما في المعاملات غير الإرادية كالسرقة والاعتداء (2)، وسميت هذه العدالة تعويضية؛ لأن مهمة القاضي في الحالين رد الأمور إلى نصابها والتعويض عن الغبن، وقد كان اليونان ينظرون إلى المعاملات غير الإمرادية من هذه الوجهة، وكذلك يفعل أمرسطو، أما كونها جنحًا وجراثم فهي ذنوب ضد الدولة لا ضد أفراد وتدخلــــ في العدالة الكلية. والمبدأ واحد في أقسام العدالة الجزئية وهو المساواة، إلا أز _ المساواة في التوخريعية قائمة بالنسبة الهندسية، وفي التعويضية بالنسبة الحسابية؛ ذللث أن التوزيعية تراعى فضل الأفراد فتعطى كُلاً على قدس فضله بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط وتعتبر

⁽¹⁾ م5 ف1 - 2.

⁽²⁾ م5 ف2

الطرفين متساويين فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه؛ وهي وإن شذت عن قانون الوسط الاعتباري من حيث موضوعها المعين تعيينًا حسابيًّا إلا أنها مطابقة له من حيث الفاعل، فإن العدالة فيه وسط بين الظلم والانظلام (١١) وهمة نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون هو «الإنصاف» وهو تصحيح القانون حيث يَهِنّ القانون لعمومه؛ ذلك أن القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع في الأكثر ولا يدعي الإحاطة نجميع الحالات، وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدا حكمنا جائرًا، فالمنصف يقيم نفسه مكان الشارع ويستوحي روحه فيصحح نصه ويقضي كما كان الشارع يقضي لو كان حاضرًا (٤).

(ج) وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية، ويتعين النظر في هذه الفضائل السببين؛ الأول: أنا عرفنا الفضيلة أنها العمل بمقتضى الحكمة، وعرفنا الرجل الفاضل أنه الذي يعمل بموجب القاعدة القويمة، وتقرير هذه القاعدة فعل عقلي والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نفحص عنها؛ ليتمر لنا معرفة حد الفضيلة. السبب الثاني أننا عرفنا السعادة أنها فعل النفس طبقًا لأشرف فضيلة، فإذا أردنا أن نعلم ما هي السعادة وجب علينا أن ننظر في الفضائل العقلية كما نظرنا في الفضائل الخلقية وأن نفحص عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين.

نقول إذن: العقل على ما هو معلوم نظري موضوعه الكلي الضروري، وعملي أو «حاسب» موضوعه الوسائل الجزئية لإبرضاء الشهوة المستقيمة، ويشترك العقلان في أنهما يطلبان الحقيقة لكن النظري يطلب الحقيقة الدائمة والعمل يطلب الحقيقة في موقف ما لذلك كان هو الذي يحرك ويدفع إلى

⁽¹⁾ م5 ف3 - 4.

⁽²⁾ م5 ف11

العمل، ويختلف العقلان في منهج البحث، فإن النظري _ ينزل من المبادئ إلى النتائج، ويترقى العملي من آخر نتيجة إلح _ أعلى مبدأ، أيّ إن آخر طرف يصل إليه النظري ___ هو أول وسيلة يد م كها العملي، فمثلاً العقل النظري يعلم أن الصحة تقوم في نسبة ما بين أخلاط الجسر وأن هده النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة في الجســم وأن هذا المقدار متعلق بحالة هذا العضو أو ذاك، وأن هذه الحالة يحدثها دواء معين، فلأجل تحقيق الصحة ما علينا إلا أز __ نعود القهقري فتَري الدواء وسيلة لإحداث حالة ما في عضو ما، وهذه الحالة سببًا في نريادة حرارة الجسم أو برودته، وهذه الزيادة سببًا في النسبة المطلوبة للصحة (1). والفضائل العقلية هي: العلم والفــن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية، العلم _ معرفة الكلى الضروري، ولمَّا كانت هذه المعرفة تكتسب بالبرهان كان العلم الملكة التي تؤهلنا للبرهنة، وللبرهان مبادئ أولى يدم كها العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات، وهذا الاستقراء يختلف عن الاستقراء المنطقي التامر والناقص في أن موضوعه أعمر وأن نتيجته بيّنة بنفسها، ومن فهم المبادئ الأولى ومز __ العلم في أعلى الموضوعات تتألف_ الحكمة النظرية، أما الفن فهو الملكة التي تؤهلنا لأز _ نحدث مصنوعات طبقًا لقواعــد محكمة، وأما الحكمة العملية فهي ملكة المشـوحرة الجيدة في الأشياء الحسـنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان عا هو إنسان، وهذه الملكة عكن أن تفسد باللذة والألير ، أما الملكة النظرية فلا؛ وذلك لأن الرذيلة إمّا تتوخى اللذة وتهرب من الألم فتلاشى «المبدأ الأول» أي المقدمة الكبرى في القياس العملي المستقيم وهي «أن غاية العمل الخير» وتحول دون أن نعرف للوضوعات التي يجب أن توجـه إليها الحياة، والحكمـة العملية إذا تناولت شــئون الدولة فهر__ «العلم الســياسي»، ويجب أن تتناول هذه الشئون؛ لأن

⁽¹⁾ هذا المثال مأحود من كتاب ما بعد الطبيعة م7 ف7 ص1032 ع ب س15 - 30.

الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة، والعلم السياسي يشمل التشريع ووظيفتين خاصعتين للتشريع هما الشورى والقضاء، والحكمة العملية تتضمن الفضيلة، والعضيلة تتضمن الحكمة العملية؛ لأز الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعًا لاستعداد طيب أو طبع عفيف ولكنها عمل الخير؛ لأنه الخير؛ أيُ مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه؛ لذلك كان الذي يعمل الخير بناءً على إشارة آخر أدنى من الذي يعمله بناءً على حكمته الخاصة، والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعًا؛ فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم، وموضوعها تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية، فمتى وجدت قضت في كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنسان فاضلاً في ناحية رذيلاً في ناحية أخرى إلا في الظاهر فقط وتكون فضيلته المزعومة صادرة من غير الحكمة العملية.

- (د) هذا التمييز بين العقلين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذي أثاره سقراط حين قال: «الفضيلة علم والرذيلة جهل». وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هي أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير، فارتأى أن علمهم ظن وأنهم إنما يخالفون الظن، ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوي، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن؛ فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوي فما الذي يعصم أهل العلم؟ إذن فليس يكفي هذا القول في تفسير الحقيقة الواقعة، وإنما هي تفسى على النحو الآتى:
- (1) من الممكن فعل الشرحين يكون العلم بالخير كامنًا بالقوة، ولكن ذلك ممتنع حين يكون العلم بالخير ماثلاً بالفعل في العقل وقت العمل؛ فإنا إذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلمنا بالنتيجة وعملناها.

- (2) يمكن الحصول بالفعل على المقدمة الكبرى مثل «الأطعمة اليابسة نافعة للإنسان»، والحصول بالفعل أيضًا على إحدى المقدمات الصغرى -وهي تطبيقات شخصية مثل: «الطعام الذي من النوع الفلاني يابس» و«أنا إنسان»، ولكن إذا لم تكن الصغرى الأخيرة «هذا الطعام هو من النوع المذكور» حاصلة بالفعل فيمكن أن نُجاري الشهوة.
- (3) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها وحينئذ لا نتقيد بها؛ فإن من شأن الشهوة أن تجعل صاحبها كالحالم أو السكران أو المجنون بما تدخله من اضطراب على النفس ومن تغير على الجسم فيفعل الشر ويقول الخير دون علم به؛ مثله مثل المجنون أو السكران ينشد أشعاص! لأنبادوقليس ولا يفقه لها معنى.
- (4) يجب أن نذكر أن للشهوة منطقها وقياسها العملي يعاص قياس الحكمة؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى في ذهن صاحبها خرج منهما إلى النتيجة وفعلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلية قياس الشهوة، وعلى ذلك نصحح رأي سقراط بأن نقول: إن الفضيلة علم بالصغرى الجزئية الأخيرة المدرجة تحت القاعدة الكلية؛ وأن الرذيلة جهل بهذه الصغرى مع العلم بالقاعدة الكلية، فإن الصغرى الجزئية هي العلم المحرك إلى العمل، ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التي هي فضيلة تكتسب بالمران، لا للحكمة النظرية كما ظن سقراط (1).
- (هـ) ويخصص أرسطو مقالتين للصداقة الثامنة والتاسعة والسبب في ذلك أن للفظ اليونافي معنى أوسع من اللفظ الذي نترجمه به، فهو يدل على

⁽¹⁾ م7 ف3

كل تعاطف أو تضامن بين شخصين فيشمل جميع الروابط الاجتماعية؛ من روابط الأسرة إلى رابطة المدينة إلى رابطة الإنسانية، والصداقة ضروسية للحياة فليس أحد يرضى أو يستطيع أن يعيش بلا أصدقاء ولو توفرت له جميع الخيرات؛ بل إن صاحب الخيرات لا يحصلها ولا يحفظها إلا معونة الأصدقاء، ولا يتم استمتاعه بها بدون أصدقاء يشركهمر فيها، الأصدقاء ملاذنا في الشدة يبذلون لنا النصح في شبابنا ويعنون بنا في شيخوختنا^(۱)، والصداقة على أنواع ثلاثة: صداقة الفضيلة، وصداقة المنفعة، وصداقة اللذة، في النوعين الثاني والثالث يحب الإنســان لا شخص الصديق __ بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة؛ فالصداقات التي من هذا القبيل. دنيثة واهية تنقضي بانقضاء الحاجة، وهذه الحاجة دائمة التقلب، وصداقة الفضيلة هر _ الصداقة الكاملة الباقية؛ وهي نادسة؛ لندرة الفضيلة، ليس فيها مرجوع على الذات ولو أنها مصدم لذة قوية مرفيعة، تريد الخبر للصديق وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقليًّا وخلقيًّا، فتلتقر عندها الأنانية والغيرية، كما تلتقيان عند الأم؛ تألُّم لوجع ابنها مثلما تألم لوجعها، وليست كل أنانية ممقوتة بل فقط تلك التي تطلب اللذات والمنافع، فإن هذه المطالب كلما انرداد حظ الفرد فيها نقص حظ الآخرين، أما صداقة الفضيلة فإنها قامَّة على بذل المحبة والجهد والمال، والباذل فرح بحظه الأوفى، مغتبط بالفعل الخير الجميل، وحتى الذي يموت دون صديقه فإنه يربح أكثر مما يخسر (2).

(74) غاية الحياة: بحث ثانِ

(أ) ويعود أمرسطو إلى غاية الحياة فإنه لما استعرض الغايات في المقالة

⁽¹⁾ م8 ف1

⁽²⁾ م8 ف2 - 5. ويلي ذلك تحليلات كثيرة لا يتسع لها هدا المقم.

الأولى استبعد اللذة بعبارة واحدة وأرجأ الكلام عن حياة النظر أو الحكمة، وهو يدرس اللذة في موضعين '1'.. وهاك ملخص أقواله: اللذة ظاهرة نفسـية أصلها أن للإنسان قوى تتطلب العمل ولكل منها موضوع تتجه إليه طبعًا، فإذا ما عملت نتجت لذة، فليست اللذة غاية في الأصل وإنما الغاية الموضوع؛ لأنه هو الذي _ يكمل القـوة، وما اللذة إلا ظاهـرة مصاحبـة لفعل القوة، ولا يكون الفعل لذيذًا إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق، ومعتدلة بين إفراط وتفريط، فإن العائق يستثير المقاومة أو يبطل العمل وفي كلا الحالين يسبب ألمًا، وكذلك الإفراط يعقبه ألم ؛ لأنه يجهد القوة وقد يفسدها، والتفريط قد يعدل عدم الفعل أو فعلاً ضعيفًا جدًّا وفي كلا الحالين لا يحدث لذة، إذن ليسـت اللذة شيئًا متمايزًا من الفعل، ولكنها عبار،ة عن كمال الفعل تنضاف إليه كالنضارة إلى الشباب، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع، فلا يجوش القول بالإطلاق إنها حسنة أو إنها رديئة، غير أنها بعد حصولها أول مرة تصير موضوعًا للشهوة، وغاية تجعل الفعل أشهى وأحب؛ لأنها هي مشتهاة، وتبعث فينا النشاط فنؤدي الفعل على وجه أحسن، بحيث إنها بعد أن كانت معلول الفعل تصير علة كماله، فمن هذه الناحيــة أَيْ من حيث صيروم،ة اللذة غاية متمايزة من غايــة الفعل، يتعين على العقل ملاحظتها وتدبيرها؛ لأنها إن طلبت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية فصارت رديئة، ولكن الأفعال هي التي توصف أولاً بالخير أو بالشر، واللذات تابعة لها، فاللذة الحسنة أو الحقة تنشأ من الفعل الفاضل ويتذوقها الرجل الفاضل وحده معرضًا عن اللذة الكاذبة التي يطلبها الرذيل، فما هر__ الأفعال أو ما هــو الفعل الكفيل بأن بكمل طبيعتنا ويجلب لنا اللذة القصوى أو السعادة؟

⁽¹⁾ م7 ف12 إلى نهاية المقالة وم 10 ف1

(ب) رأينا أن السعادة يجب أن تكون الفعل المطابق لأشرف فضيلة، وأشرف فضيلة هـي فضيلة العقل النظري؛ لأنه أشرف جـزء فينا وموضوعه أشرف الموضوعات أعني الموجودات الدامَّة الثابتة، والنظر هو الفعل الذي يستطيع أن نزاوله زمنًا أطول من أيُّ فعل آخر، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة نقاءً ودوامًا، وهو محبوب لذاته بينما سائر الأفعال مرتبة لأشياء أسمى منها، إن العقل يشغل مكانًا ضئيلاً، ولكنه يفوق جميع القوى ما لا يقاس قوة وكرامة، فلا ينبغي أن نتبع قول القائلين: إننا بشر وإنه يجب أن نقف فكرنا عند الأشياء البشرية، بل يجب أن نتعلق بالحياة الدائمة بقدم المستطاع، وأن نبذل كل جهد لكي نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا، فإنها هي أسعد حياة، أما حياة الحكمــة العملية فهي حياة المركب الإنســاني لا حياة العقل المجرد، وهي مفتقرة للغير وللخيرات الخارجية كموضوع لأفعالها، والعقل في غنى عن أولئك جميعًا، وهو ___ توفر سعادة عِكْرَ ﴿ يُسمِيتِها سعادة إنسانية، ولكنها سعادة ثانوية نطلبها؛ لأننا لسنا عقلاً صرفًا فلا نستطيع أن نحيا حياة نظرية باستمرار، ولأنها تساعدنا على البلوغ إلى الحياة النظرية بقهرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل. ويقول أرسطو: إن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة، فإنهم لما كانوا عقولاً مفارقة فليس يضاف إليهم فضائل خلقية أو فنية، وإن الإنسان إنَّا يزاول النظر ما فيه من جزء إلهي هو العقل، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتًا قصارًا، فسـعادته به ناقصة، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن عِلاً حياته بأكملها(1)، ولا يذكر أرسطو أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن، وإذن فالإنسان قد فاتته غايته بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك في مذهب الغائية!

(1) م10 ف6 - 8.

هنا نلمس النقص في أساس الأخلاق: إذا كانت القوة مرتبة للفعل وكان الفعل مرتبًا للموضوع فلِمَ أنكر أرسطو على أفلاطون إقامته مثال الخير غاية للحياة وموضوعًا للتأمل السعيد؟ وإذا كان هذا التأمل هو سعادة الإنسان وكان لا يتحقق تمامًا وباستمرار إلا للعقل المفارق، أفليست تقتضي الغائية أن تتحقق سعادة الإنسان في حياة أحرى؟ بلى، وإن هذا لبرهان قوي على الخلود كان أمرسطو اصطنعه من غير شك لولا ما قامر عنده من صعوبات بصدد العقلب الإنساني والله قعدت به عن مجاراة أفلاطون في صعوده، وجنحت به إلى القناعة بسعادة ناقصة أما نقصان.

الفصل السابع

السياسة

(75) الأسرة

(أ) كتاب السياسة من الكتب المطولة وهو يقع في ثماني مقالات يرجع ترتيبها المألوف إلى القرن الأول قبل الميلاد على

أقل تقدير، ولكن هذا الترتيب موضع نقاش بين العلماء، ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس تتفاوت طولاً:

- (1) المقالة الأولى في تدبير المنزل، وهي مقدمة لدراسة الدولة.
- (2) المقالة الثانية في الحكومات المقترحة على أنها مثلى وفي أكثر الدساتير اعتبارًا.
 - (3) المقالة الثالثة في الدولة والمواطن وفي تصنيف الدساتير.
 - (4) المقالات الرابعة والخامسة والسادسة في الدساتير الوضعية.
- (5) المقالتان السابعة والثامنة في الدولة المثلى، وجميع هذه المقالات ما خلا الثانية ناقصة أو مشوهة وفيها تكرار كثير وتعصيلات طويلة في كل شكل من أشكال الحكم، ونحن نقتصر هنا على بعض النقط المهمة.

291 ———

أمـا من حيث الزمان فإن أول جماعة هي الأسرة والغرض منها القيام بالحاحات اليومية، وتليها القرية وهي اجتماع عدة أسر لتوفير شيء أكثر من الحاجات اليومية، ولا يذكر أرسطو هذا الشيء، ويحكن القول: إن القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل وبإرضاء حاجات أكثر تنوّعًا وبحماية أتمر من غارة الإنسان والحيوان، والدوس الثالث اجتماع عدة قرى في هيئة تامة هي المدينة أرقى الجماعات تكفي نفسها بنفسها وتضمن للأفراد ليس فقط المعاش بل أيضًا المعاش الحسر ﴿ ﴾، وهذا هو فضلها النوعي، فمهمة المدينة توفير الأسباب لكي يبلغ أفرادها سعادتهم، وهذه الأسباب مادية وأدبية، والأولى خاضعة للثانية؛ لأن سعادة الإنسان خلقية عقلية، فالمعاش الحسن يشمل شيئين: العمل الخلقي والعمل العقلي، من الوجهة الأولى تُعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل وتقدم لهم فرصًا أكثر لمزاولة هذه الفضائلي في العلاقات الاجتماعية المتعددة، ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلي ما تسمح به من تقسيم أكثر واتصال العقول بعضها ببعض، والحالة التي يزدهر فيها العملاز__ الخلقي والعقلي هي حالة السلم_ والرخاء والفراغ، وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول عليه، ولا تبرر بحق الفتح إلا إذا شُهرت على شعوب وضيعة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير، فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فتكون حربية كإسبرطة، ولا الغني لذاته فتكون تجارية تبنى السفن وتغزو البلاد، إن قيمة المدينة تقاس بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير. ويتبين مما سبق أن المدينة وإن كانت آخر الجماعات من حيث الزمان فإنها الأولى من حيث الطبيعة والحقيقة؛ كما أنّ الكل أول بالإضافة إلى الأجزاء؛ لأنه علتها الغائيـة وشرط تحققها على أكمل وجه، وقد رأينا أن المدينة شرط ترقى الفرد وتحقيق جميع قواه، فإذا كانت الهيئات الأولية طبيعية كانت المدينة طبيعية كذلك؛ لأنها غايتها جميعًا، ويلزم من هذا أن الإنسان حيوان مدني بالطبع، «والذي لا يستطيع أن يعيش في جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية؛ لأنه يكفي نفسه بنفسه فهو إما بهيمة وإما إله».. إذن، فليست المدينة وليدة العرف كما يدعي السُفسطانيون، ولكنها قائمة على الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها، وليس القانون حدًا عرفيًا للحرية، ولكنه وسيلة توفير الحرية، فيه نجاة الأفراد من الفوضى والفناء(1).

(ج) وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد، الرجل رأس الأسرة؛ لأن الطبيعة حَبَتُه العقل الكامل فإليه تعود أمور المنزل والمدينة، أما المرأة فأقل عقلاً وليس بصحيح أن الطبيعة هيًاتها للمشاركة في الجندية والسياسة وإنما وظيفتها العناية بالأولاد وبالمنزل تحت إشراف الرجل، ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة، ويعتبر أرسطو الرق نظامًا طبيعيًّا ويحد العبد بأنه «آلة حية» و«آلة للحياة» ضروس ية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر، والعبد آلة «منزلية» أي إنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل ولا يعمل في الحقل أو في المصنع.

من هو العبد؟

الطبيعة هي التي تعينه: إن تقابل الأعلى والأدنى مُشاهَد في الطبيعة بأكملها، وهو مُشاهَد بين النفس والجسم، بين العقل والنزوع، بين الإنسان والحيوان، بين الذكر والأنثى، وكلها وُجد هذا التقابلي كان من خير المتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدى، والطبيعة تهيل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قليلى الذكاء أقوياء البية، وبعضهم أكفاء للحياة

⁽¹⁾ م1ف1 2.

السياسية، وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعًا، ومن هم عبيد طبعًا: «إن شعوب الشمال الجليدي وأوروبا شجعان؛ لهذا لا يكدر أحد عليهم صفو حربتهم ، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم، أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة، ولكنهم خلو من الشحاعة؛ لهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد، وأما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين: الشجاعة والذكاء؛ كما أنّ بلده متوسط الموقع، لهدا هو يحتفظ بالحرية، ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع». إذن، فاليوناني سيد حر، والأجنبي -البربري (1) - عبد له، ولا يستعبد اليوناني أخاه بأيّ حال.

هذه فكرة «الشعب المختار» ظنها أرسطو أولية كلية ضرورية، ولم يستطع أن يسمو فوق عرف عصره فيفطن إلى أن الدهر متقلب، وأن المزايا تُفقّد وتُكتسَب، وأن الأنظمة تتحول، بل لم يستمسك بمذهبه هو أن الماهية واحدة ثابتة وأن العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هذه الهوة، إن العبد إنسان وهذه الصفة تتعاصض مع اعتباره مجرد آلة حية، وتفاوت الناس خُلقًا وذكاءً لا يخلق أنواعًا جديدة ولا يخرج جزءًا من الأجزاء عن نوعه وطبيعته، على أن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو؛ منها قوله: إن التمايز بين الحر والعبد ليس واضحًا دامًا، وإن ابن العبد بالطبع لا يرثب بالضرورة انحطاط أبيه، فإن لم يرثه لم يكن عبدًا بالطبع وانفتح أمامه باب العتق، وأصطو نفسه لمًا حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى بعتق عبيده.

اعتبام آخر: هو أنه لا يقر الاستعباد بالفتح؛ لأن هذا الاستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة، وليست القوة مرادفة دامًّا للتفوق الأدبي ولا تستطيع القوة أز تقلب وصع الطبيعة؛ فالحر حر عنم القوة، وإذا افترضا الغلبة

⁽¹⁾ م1 ف3 - 7.

ناتجة عن مزايا ذاتية فقد لا تكون الحرب عادلة فيسقط حق الاستعباد، ولما كان الرق ناشتًا في معظمه من الحرب فهو ممقوت طبعًا.

اعتبار ثالث: هو أن أرسطو يرى مصالح السيد والعبد واحدة، ويوجب على السيد أن يحسن استعمال سلطانه وأن يتعاهم مع العبد قبل أن يأمره، بل أن يكون صديقًا له بقدر ما تسمح الحال.

اعتبار رابع وأخير: أن الرق عند اليونان كان في الأكثر بريئًا من الفظائع التي شانته عند الرومان وفي العصر الحديث، فلم يكن لأرسطو أن ينفر منه مثل نفورنا.

(د) والأسرة بحاجة للثروة، وتحصل الثروة على نحويز : الواحد طبيعي هو جمع النتاج الطبيعي اللازم للحياة، وينقسم إلى ثلاثة أنواع: تربية الحيوان والقنص والزراعة، والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرصنة -أيْ صيد الرقيق- وقطع الطريق وصيد السملك والطير وسائر الحيوان، والنحو الآخر صناعر _ هو المبادلة وينقســم كذلك إلى ثلاثة أنواع: النجارة (برية وبحرية) والقرض والأجر، وتنشــأ المبادلة من قلة الإنتاج في أشياء وخريادته في أشياء فتضطر الحال إلى الاستيراد والإصدام، ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزًا للمبادلة، ولكن الناس لا يلبثون أن يتخذوا النقد غاية فيصير الإنتاج غاية كذلك لا وسيلة لإس ضاء الحاجات الطبيعية، فتضطرب الحياة الاجتماعية؛ إذ تبطل غايتها أن تكون السعادة بالفضيلة وتنقلب الغاية اللذة ويصبح من المستحيل -وقد تحولت الوسائل غايات- تعيين غاية قصوى للوسائل وتعيين حد لتحصيل الثروة، تبعًا لهذا النظر يقول أرسطو: إن مبادلة أشياء بأشياء طبيعية ما دامت الغاية إرصاء حاجات الحياة، أما مبادلة الأشياء بالمال أيُّ التجارة فهي غير طبيعية؛ لأنها تجاوخ للحد الضروري للحياة وطلب للثروة إلى غير حد، وأما الربا فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة؛ لأنه مبادلة المال -وهو اختراع غير طبيعي - لا بالأشياء -وهي طبيعية - بل بالمال نفسه، إن «الفائدة» تنتج من حقل أو من ماشية، أما المعدن فلا يمكن أن ينتج أو أن يلد، والربا نقد ناتج أو مولود من نقد هو في الحقيقة عقيم وهذا مخالف للطبيعة (1). ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة بل القرض المنفق في غير سبيل الإنتاج، وهو على كل حال يبين فيما تقدم عن نفوره من الطمع في اكتساب الثروة وعن إيثاره معيشة قدماء اليونان القائمة على الملكية العقارية؛ لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة وأنفى لأسباب النزاع في الداخل والحرب في الخارج.

(76) المدينة

(أ) في المقالة الثانية يستعرض أسطو ما تصوره المفكرون من حكومات مثلى، وما عُرف من الدساتير والشرائع الممتائرة؛ ليستخلص أحسن الآراء على حسب عادته، ويبدأ بنقد جمهورية أفلاطون فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحى في سبيلها بالأسرة والملكية، إن الوحدة الحقيقية هي للفرد أما الدولة فكثرة، وكثرة منوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون، وإن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف، فإلغاؤهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعًا ومستحيل التنفيذ، وليست المرأة مساوية للرجل، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر إلا قياس مع الفارق، فإن للإنسان منزلاً وليس للحيوان منزل، وشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد، وهذه تؤدي إلى تزاوج الأقارب، وإلى انتفاء المحبة والاحترام فإن الولد

⁽¹⁾ماف 8 11.

الذي هو ولد الجميع ليس ولد أحد، ولى يجد أحدًا يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم، ولن يشعر هو بعواطف الابن، هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية ولم يعمل أحد على كشفها، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين فتنتفي الشيوعية، أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوئ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضًا، وهما تقتلان الرغبة وللعمل، فإن الإنسان لا يعنى عادة بغير نفسه وأهله ويتواكل فيما يختص بالصالح العام، ثمر إن الشعور بالملكية مصدر لذة؛ لأنه نوع من حب الذات، واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف وللضيافة، مصدر آخر للذة وفرصة لفعل الفضيلة كالسخاء والعفة، فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو ولا أن يسمي حرمانه المكره عفة، وليست تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة؛ لأنها خاصة بل لفساد الناس، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضًا في نتاجها فعوض من عنده أكثر على من عنده أقل، فتلتقي حسنات الملكية والشيوعية وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة لا تعدوه إلى الإثراء للإثراء.

(ب) أما الحكومة فتختلف أشكالها باختلاف الغاية التي ترمي إليها وعدد الحكامر، فمن الوجهة الأولى الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة، فيخرج لنا جنسان تحتهما أنواع تتعين من الوجهة الثانية أيْ بعدد الحكام:

[الحكومات الصالحة	الحكومات الفاسدة	
(1) الملكية	(1) الطغيان	
(2) الأرستقراطية	(2) الأوليغركية	
(3) الديمقراطية	(3) الديماغوغية].	

فالملكية حكومة الفرد الفاضل العادل، والأس ستقراطية حكومة الأقلية الفاضلة العادلة، والديمقراطية حكومة الأغلبية الفقيرة تمتائر

بالحرية والمساواة واتباع دستوس، أما الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم ، والأوليغركية حكومة الأغنياء والأعيان ، والدياغوغية حكومة العامة تتبع أهواءها المتقلبة. وتبدو الملكية لأول نظرة أنها الحكم الأمثل، ولكن الفرد الممتاز بالفضل لا يوجد إلا نادرًا، أو لا يوجد أصلاً والملك يرغب طبعًا في أن ينتقل سلطانه إلى أعقابه، وليس هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم، والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى الإسراف، وللملك حرس خاص، فمن السهل عليه أن يستبد؛ اعتمادًا على قواته، ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينيه فهو مفتقر دامًا لمعاونين يشاركونه في مباشرة الحكم.. إذن، فلِمَ لا توضع هذه المشاركة من الأصل بدل أن تترك لإرادة فرد واحد؟

والواقع أن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم فضلاً، ولكن الأرستقراطية غير ممكنة التحقق كذلك⁽¹⁾، أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام، فزاول هؤلاء الحكام بإشراف الشعب، ولكن كثيراً من المخاطر تتهدد هذا النظام، وهنا يردد أرسطو نقد أفلاطون⁽²⁾.

(ج) كيف تكون إذن الحكومة المثلى؟

الحق أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها، لذلك لا يمكن إيثار أحدها واعتباره كاملاً، فيجب أن نطبق هنا المبدأ الذي اعتمدناه في الأخلاق وهو «أن خير الأمور الوسط» وأن نجد طبقة من الشعب هي مزاج من ضدين ووسط بين طرفين: هذه الطبقة هي الوسطى، ويسميها أرسطو «بوليتية» أي الدستورية، وهي مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغًا

⁽¹⁾ م3 ف6 إلى آخر المقالة.

⁽²⁾ م4 بأكملها

من الوقت، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية ويخضعون للدستور، فحكومتهم مزاج من الأوليغركية والديمقراطية مع ميل إلى هذه، وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور، ولا خوف أن يتحد خصومهم عليهم فإنهم لما كانوا وسطًا كانت المسافة بينهم وبين كل ضد على حدة أقرب منها بين ضد وآخر، لذلك يتق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده.

هذا مع اعتراف أرسطو أن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب، فهو لا يبني دولة نظرية ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع، وهو يأخذ على الذين عالجوا هذه المسألة قبله أنهم توهموا أشكال الحكومة أنواعًا ثابتة، والواقع أن لكل نوع أصنافًا تبعًا للظروف وليس هناك ديمقراطية أوليغركية واحدة بعينها، بل ديمقراطيات وأوليغركيات بحسب ما تكون كثرة الشعب زُرّاعًا -وهم أميل إلى الاعتدال- أو صُنّاعًا -وهم أميل إلى التطرف- أو تجارًا... وبحسب ما تكون الأقلية ممتائرة بالثروة المكتسبة أو الموروثة أو بالحسب، فهؤلاه الفلاسفة يردون التنوع الحقيقي إلى وحدة مجردة، لذلك نراهم يبحثون عن الأحسن بالإطلاق لا عن أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الأحوال، ونجدهم يشرعون بالإطلاق لا بالإضافة إلى شكل الحكومة فإن القوانين تختلف حتمًا باختلافه.

(د) والشروط الكفيلة بصلاح المدينة ترجع إلى الثلاثة الآتية:

الأول: خاص بعدد الأهالي وقد كان أمسطو يرى كأفلاطون أن المدينة أم قى صور الحياة السياسية وأز كل مجموعة أوسع -كالإمبراطورية الفامسية أو المقدونية - فهي مُركّب غير متجانس، وأز الغاية من الاجتماع الحياة الفاضلة لا الإثراء والغلمة بكترة العدد، فيجب ألا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضروري

لكفاية المدينة نفسها، وألا يعدو حدًّا أقصى نستطيع أن نقدره بمائة ألف مع المبالغة، وإلا تعذر الحكم الصالح واختل النظام؛ فإن المواطنين لكي يُحسنوا تدبير الشئون وتوخريع المناصب حسب الكفاية يجب أن يعرف بعضهم بعضًا حق المعرفة، أما إذا تعاظم عددهم فإن الأمور تجري اتفاقًا، ولاستبقاء عدد الأهالي في المستوى الملائم يقول أسطو بالإجهاض قبل إن يصير الجنين حاسًّا وبإعدام الأطفال المشوهين، مع أن الإيمان بالنفس كان خليقًا أن يعدل به عن هذين القولين فإن الجنين إنسان بالقوة، وللنفس قيمة تفوق القيمر الدنيوية جميعًا، فالحيلولة دون تكامل الجنين منع لخير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم؛ ثم إن للطفل المشوه نفسًا فحياته جديرة بالاحترام.

الشرط الثاني: خاص بحساحة المدينة فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بحاجات الأهلين وتوفر لهم حياة سهلة دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف، ويجب أن تكون منيعة ضد الأعادي سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التموين، ويجب أن تقسم بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم حصتان واحدة قريبة من المدينة وأخرى قريبة من الحدود مع مراعاة العدائة في القسمة فتكون لجميع المواطنين مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها، ومع أن أرسطو يعارض الاشتراكية فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكًا للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة فتقرب بهما بين المواطنين وتستبقى وحدة الدولة.

الشرط الثالث: خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة وهي ثمانٍ: الزراع والصناع والتجار والجند -للحرب الدفاعية - والطبقة الغنية والكهنة والحكام والموظفون، لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاية حاصة بحيث لا يقوم بعضهم مقام بعض، وليسوا حميعًا مواطنين فإن المواطن هو الرجل الممتار من بين الرجال الأحرار المشارك في سياسة الدولة مشاركة فعلية، هو جندي في شبابه حاكم في كهولته كاهن في شيخوخته، فهو متفرع طول

حياته لخدمة الدولة، لا يزاول عملاً يدويًا أصلاً، فإن العمل اليدوي فضلاً عن أنه يصرفه عن سياسة الدولة لا يليق بالرجل الحر؛ إذ إنه يشوه هيئة الجسم ويجعل صاحبه خاضعًا له ولما يعود عليه من أجر أو منفعة فيحط من قدر النفس ويسلبها الكفاية لإتيان أفعال فاضلة جميلة مستبرة؛ حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضائها أفعالا جسمية: أليس العزف بالناي يفسد تناسب الوجه؟ وحتى العمل العقلي إذا كان صادرًا عن طلب المال -كما هو حال السُفسطائيين- فإنه يحرم صاحبه الفراغ وحرية التفكير، وجملة القول: المواطنون طبقة مختارة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته «الأخلاق»، وهم عماد الدولة، وعلى الدولة أن تُعنى بهم خاصة فلا تترك أمرهم للوالدين بل تتعهدهم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلية (١١)، فكأن أرسطو يعود إلى فكرة «الحراس» عند أفلاطون بعد تنقيحها وجعلها أقرب إلى التنفيذ، والفيلسوفان متشبعان بفكرة الترتيب والنظام ومقتنعان بأن العقل مصدر النظام، والرأس في كل شيء.

(77) خاتمة الباب الثالث

(أ) «من العدل أن نعترف بأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال، وأنها لا تُنال إلا تدريجًا بتعاون الجهود؛ بحيث إن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يُذكر، ولكن مجموع جهودهم يؤتي نتائج خصبة، ومن العدل أن نحمد ليس فقط للمفكرين الذين نشاطرهم آراءهم بل كذلك للذين عرضوا تفسيرات سطحية؛ لأنهم هم أيضًا شاركوا في إقامة العلم وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية» (2). فكم يجب أن نحمد لأسطو مجهوده العظيم

⁽¹⁾ م7 ف4 12

⁽²⁾ ما بعد الطبيعة م2 ف1.

في إقامة العلم ومساعدته التي لا تدانيها مساعدة على تسمية قوتنا الفكرية أجيالاً متطاولة! كل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الحد والتعريف والبلوغ إلى الحقيقة، وقد أعطانا أرسطو حدودًا وتعاريف لا تُحصى في جميع فروع المعرفة وهدانا إلى حقائق لا تُقدَّر؛ صنَّف العلوم واشتعل بها علمًا علمًا، فكان المعلم الأول في كل علم منها، وخلُف لنا كتبًا كانت ولا تزال أصولاً لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين.

(ب) ولم يكن لمدرسته في الزمن الأول نفوذ يُذكر، وكانت متهمة بالميل إلى مقدونية ومضطهدة حتى اضطر ثاوفراسطوس إلى الرحيل عن أثينا بعد أز _ ترأس المدرسة من سنة 322 ق.م إلى 287 ق.مر ؛ إذ كان قد بلغ الخامسة والثمانين، وكار 🤍 أكثر اشتغاله واشتغال إخوانه بالعلوم الطبيعية وتاريخها بوحى أسسطو وإشرافه؛ فمما يذكر من كتب ثاوفراسطوس «آمراء الطبيعيين» و«تامريخ النبات» وأبحاث في العرق _ والتعب والدواس والإغماء والشلل، والرياح وعلامات الجو والأحجار والناس وغيرها لم يصل إلينا غير عناوينها، ومرسائل في المنطق وعلى الخصوص في القضايا الموجهة والأقيسة الشرطية، ورسائل في الفلسفة الطبيعية والإلهية وفي السياسة والخطابة، وله كتاب مشهور في الآداب العالمية هو كتاب «الأخلاق _ »؛ أيْ وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية، وكتابات أدبية كانت موضع إعجاب المتقدمين، ومن إخوانه «أوديموس» مؤسس فرع المدرسة في رودس وضع كتابًا في تام يخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف مهمة جدًا لتاريخ هذه العلوم، و«مينون» أَسُّخ الطب، و«فانياس» أُسِّخ الشـعر والمدارس السقراطية، و«ديقايرخوس _ » أرَّخ المدنية اليونانية، ووضع كتابًّا في الجغرافية اسمه «سياحة في الأرض»، و«أرسطوقسانس» كتب في تامريخ الموسيقي، وفي الألات الموسيقية، وفي مبادئ الألحان، وأشهر مرجال الجيلب الثاني استراتون اللمبساقي خليفة ثاوفراسطوس على المدرسة مدة ثماني عشرة سنة -توفي بحو 270 ق.م إلى ق.م - وكان قد قضى زمنًا في الإسكندرية ببلاط بطليموس سوتر -من سنة 300 ق.م إلى 294 ق.م يؤدب ابنه فيلادلف، ذهب في بعض المسائل الطبيعية مذهبًا هو أقرب إلى ديمقريطس منه إلى أرسطو فقال بالخلاء وأنكر الأمكنة الطبيعية وقال: إن النفس هواء ونقد حجج أفلاطون في خلودها وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف⁽¹⁾.

303 —

⁽¹⁾ وكانت للمدرسة بهضة في القرن الثاني للميلاد، وطهرت شروح على كتب أرسطو كان به أثر كبير في إذاعة فسعته (98).

الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

(78) مهيد

(أ) في هذا الباب نجمل القول في الحركة الفلسفية من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعده، نعود إلى ذلك الوقت الذي تفرق فيه أصحاب سقراط؛ لنؤرخ

مدارس تأثرت به وسُمّيت باسمه، عاصرت الأكاديية واللوقيون وعامرضتهما فمهدت السبيل لمدارس الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونائية، وهو دور امتاز بانتشاس الثقافة اليونائية في بلدان البحر المتوسط بعد وفاة الإسكندس وتَجزّؤ مُلكه، فتعاصف فيه العالم اليونائي والعالم الشرقي وتأثر كل منهما بالآخر وشارك الشرقيون ولا سيّما الساميون منهم في العلم والفلسفة، وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة في مقدمتها الإسكندرية وبرغاما ورودس مع بقاء أثينا مركز الفلسفة، ولكنه دوس تناقص فيه الإبداع الفلسفي وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة مع عناية خاصة بالأخلاق تبعًا لموقف سقراط وللفكرة الأساسية عبد أفلاطون، فجدد أبيقوسوس مذهب ديمقريطس، وجدد الرواقيون مذهب هرقليطس، وكأن العقول قد شاحت والنفوس تراخت فضعفت الثقة بالعقل ونبت مذهب الشك طغى على الأكادعية؛ إلى أن خلصتها منه نهضة لم تلبث أن تلاشت.

(ب) ولهذا الدوس فضل كبير على العلوم والصناعات فقد كان القرز _ الثالث قبل الميلاد من أخصب عصوم العلم القديم؛ نشأ فيه إخصائيوز _ عُنُوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها، وتوالى العمل على هذا المنوال إلى نهاية العصر القديم، نذكر في الرياضيات من رجال هذا القرن الثالث: إقليدس (330 - 270) صاحب «مبادئ الهندسـة» جمعها ورتبها وعلّم بالإسكندرية، وأرشميدس السراقوصي (287 - 212) جاء الإسكندرية في شبابه ولكنه قضى معظم حياته في وطنه، كان يجمع بين النظر والعمل، له أبحاث عويصة في الرياضيات، وله اختراعات. كثيرة منها آلات حربية ومرايا مُحرقة وآلة ســـماوية تمثل الحركاتــــ الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة، وأرســطرخوس الساموسي الفلكي الكبير قال: إن الشمس مركز العالم (14 - ب). ومن رجال القرن الثاثر للميلاد ثاون الأزميري وأقلاديوس بطليموس عرَضا العلم في الصورة التي كان قد بلغ إليها في عصرهما، والثاني مشهور بكتاب «المِجسطى» -بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء- وهو أول كتاب دوِّن كل فروع علم الفلك القديم، نُقل إلى العربية، وكان المرجع الأكبر في هذا العلم، واللفظ اليوناني «مجسـطوس» يعني العظيم وترجمة العنوان الكامل «التصنيف التعليمي العظيم»⁽¹⁾. وتقدم الطب كذلك، ومرجاله فرق: منهم العقليون أتباع أبقراط، ومنهم التجريبيون، ومنهم الانتخابيون، وأشهر هؤلاء جالينوس البرغامي -القرن الثاني للميلاد- اشتغل أيضًا بالمنطق ، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (50 -ب)، ولخص محاورات أفلاطون، ونقل السريان والإسلاميون تلخيصاته، وتقدمت الجغرافيا بالرحلات، وأشهر مرجالها استرابون وأبلينوس الكبير، وشاع التنجيم والسحر بين العلماء والفلاسفة، وبالحملة تكونت العلوم في هذا الدور وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون إلى النهضة الحديثة.

⁽¹⁾ انظر تليبو· «علم الفلك.. تاريحه عند العرب» ص221 - 224.

الفصل الأول

صغار السقراطيين

(79) ثلاث مدارس

(أ) من أصحاب سقراط (27-و) جماعة علَّموا في حياته أو بعد مماته وكتبوا «مصنفات سقراطية» أجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصى لفكره، مع ادعائهم جميعًا

صدورهم عنه، أشهرهم ثلاثة: إقليدس مؤسس المدمسة الميغارية، وانتستانس مؤسس المدرسة الكلبية، وأمرستبوس مؤسس المدرسة القورينائية، وظلت مدامرسهم قائمة إلى منتصف القرن الثالث بل إلى ما بعد هذا التاريخ، ومع ذلك لم يصلنا من كتبهم الكثيرة سوى شذرات قليلة، وندرت الأخبار عنهم حتى ليتعذر تصوير أشخاصهم ورواية آرائهم بشيء من الدقة والتفصيل، وقد اصطلح على تسميتهم «صغار السقراطيين» أو أنصاف السقراطيين على تقدير أن أفلاطون هو السقراطي الكبير والسقراطي الخالص، ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول: أما أن أفلاطون أعلاهم قدرًا فهذا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا كلها وضاعت كتبهم ، وأما أنه السقراطي الحقيقي فمن أين لنا أن تعاليم سقراط هي التي ذكرها أفلاطون؟ ونحن لا نرى بأسًا بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد وأوصد دوننا كل سبيل لإنصافهم إن كانوا يستحقون

الإنصاف، وأغلب الظن أنهم لا يستحقون، فإن ما بقي لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم مارسوا النقد السلبي المعروف عن السفسطائين، وأفلاطون وحده أقام مذهبًا إيجابيًّا فهو كبير وهم صغار، ثم إن الصورة التي بقيت للإنسانية عن سقراط هي تلك التي رسمها أفلاطون، فبالقياس إليها وبالإضافة إلى حالة علمنا بهم، أفلاطون السقراطي الكلى وهم أنصاف سقراطيين.

(80) إقليدس والمدرسة الميغارية

(أ) عاد إقليدس إلى وطنه ميغاسي وأنشأ مدسسة اشتهرت بالجدل، ولحق به بعض الإخوان منهم أفلاطون، وكانت تربطهما صداقة متينة، فأحســن وفادته، وقد مر بنا أن أفلاطون قضى هناك ثلاث سنين، ولا شك أنه تأثر بالجدل الميغاري، كان إقليدس قد تلقى في أول أمره المذهب الإيلي بما فيه من جدل عند باسمنيدس وزينون، ثمر عرف الحركة السُّفسطائية، فجاء مذهبه مزيجًا من الإيلية والسقراطية مع ميلــــ كبير إلى السفسطة، جمع بين الوجود البرمنيدي والخير السقراطي مطلب الإرادة وقاعدة الأخلاق فقال: إن الوجود واحد والخير واحد كذلك، وما ليس خيرًا فلا وجود له، أو -على حد تعبير أرسطو- الوجود والخير متساوقان، فالوجود خير والخير وجود، ولكز الخير يسمى بأسماء كثيرة فيقال له: الله أو العناية أو العقل، ويبدو الوجود في ماهيات مختلفة هي مظاهر الوحدة الأصلية وليس _ لها وجود إلا في الفكر، أما إذا اعتبرناها حقيقية امتنع كل قول وكل حكمر؛ لأن وضعها في الحقيقة يجعلها منفصلة متمايزة ثابتة، فكيف تحمل واحدة على أخرى؟ كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحولب ماهية إلى غيرها، فالحكم لغو والحركة وهم والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء. فإقليدس إيلي عالج مذهب بارمنيدس بما أخذ عن سقراط من أقوال في المعنى الكلى والماهية والحكم والخير، وهو إيلي كذلك في منهجه؛ إذ يقال: إنه كان يقلد خرينون فيعتمد على برهان الخلف وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها من مُحالات دون التعرض للمقدمات، والجدل السقراطي قائم على الاستقراء بالأمثلة ومهاجمة مقدمات الخصم.

(ب) وخلفه أوبوليدس المُلطى، وكان خصمًا عنيدًا لأرسـطو استخدم برهان الخلف ووضع حججًا من طراز حجج زينون يبدو أنه قصد بها إلى معارضة المنطق الأرسطوطالي وعلى الخصوص مبدأ عدم التناقض الذى يقضى بأن المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب في آن واحد، ولكنه تناسى الشرط الذي أضافه أرسطو بقوله: «ومن جهة واحدة» فجاءت حججه أغاليط مكشوفة، منها قوله: إذا قلت إنك تكذب، وكنت صادقًا في قولك فأنت كاذب وصادق في آن واحد، ومنها: من لمر يفقد شيئًا فهو حاصل عليه، وأنت لمر تفقد قرنين، إذن فلك قرنان، ومنها: إذا تقدم أبوك إليك وكان مقنِّعًا فإنك لا تعرفه، إذن فأنت تعرف أباك ولا تعرفه في آن واحد، ومنها ســؤاله: كمر _ يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح؟ فإن الحبة الواحدة ليست كومة ولا الحبتان ولا الثلاث، فمتى يصح أن يقال كومة مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختاس فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة، أو كم شـعرة يلزم أن تسقط من مرأس الرجل ليقال: إنه أصلع؟ وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع، ويُذكر له غير ذلك من «الفكاهات المنطقية».

(ج) وجاء بعده استلبون الميغاس ، نحا نحوه فأصاب إقبالاً كبيراً؛ إذ يقال: إن تلاميذ ثاوفراسطوس وتلاميذ المدسة القوس يناثية كانوا يختلفون اليه ويستمعون لدروسه، وقد وجه نقده لنطرية المثلب الأفلاطونية معتمدًا على برهان الخلف أيضًا، وذكرت له حجج؛ منها: ليس مثال الإنسان فلانًا أو

فلانًا، ولا متكلما مثلاً أو غير متكلم، وإذن فليس يسوغ القول: إن الرجل الذي يتكلم إسان؛ إذ إنه لا يطابق المثال. حجة أخرى: مثال البقل قديم فليس هذا الذي تعرضه عليًّ بقلاً من حيث إنه غير قديم. حجة ثالثة: إذا أردت أن تقول: إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان، وكان هذا الشخص في ميغامي، فيلزمك القول: إنه لا يوجد إنسان في أثينا من حيث إن المثال واحد لا يتعدد. وعرض لمسألة الحكم فذهب إلى أن التفكير معدودة ثابتة على طريقة أفلاطون وأرسطو يؤدي إلى امتناع الحكم؛ لأن الحكم في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل «إن الفَرَس يعدو» و «إن الإنسان في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل «إن الفَرَس يعدو» و إن الإنسان طيب»، وهذا يعني أن كلاً من الفرس والإنسان هو شيء آخر غير ذاته، وإذا قلت: إن الطيب هو بالفعل الشيء نفسه الذي هو إنسان لم يسخ لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلاً أو إلى الغذاء. والخلاصة أن الميغام بين عنوا بالنقد ولم يُعنَوا بالإنشاء، فلم يمتازوا عن السُفسطائيين في شيء.

(81) إنتستانس والمدرسة الكلبية

(أ) وُلد إنتستانس في أثينا، وتتلمذ لغور غياس فنشأ على السفسطة، ثم عرف سقراط ولزمه، وبعد وفاة سقراط أخذ يُعلِّم، وكان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه «الكلب السريع»، فأطلق عليهم اسم الكلبين، ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر لسماجتهم وغرابة أطوارهم؛ فقد كان إنتستانس معجبًا بتواضع سقراط وبساطة معيشته وحرية قوله، فأسرف في محاكاته وأسرف تلاميذه، كانوا يشترطون للانضمام لزمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا، وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية، فيلبس لباس عامة الشعب، ويرسل شعر الرأس واللحية؛ ولما تغير الزي الشعبي بتأثير المقدونيين احتفظوا هم بزيهم فكان دلالة عليهم ، وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم ويطوفون في التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان

الهنود، وليس لهم من مأوى غير المعابد والأمكنة العامة الأخرى، وكان فيهم كثير من الشذوذ، مثل أن يقف الواحد منهم عاريًا تحت المطر في برد الشتاء أو يمكث في شمس الصيف المحرقة ليطهر قوة احتماله، وما إلى ذلك، كانوا يَغْشُون المجالس، ويتطفلون على الموائد، فيجابهون الحضور بنقائصهم في قول جريء إلى حد البذاءة، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات بل يدعون أنهم في كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله تزوس هي ملاحظة العيوب والتشهير بها، ويتخذون من اسمهم تشبيهًا فيقولون: إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر.

(ب) وإنتستانس إمامهم في آرائهم وسيرتهم، وإذا أخذنا بشهادة أفلاطون وأمرسطو لم نُضف إليه مقدرة فلسفية خاصة؛ فقد وصفه الأول «بالشيخ البليد العقل» ووصمه الثاني بأنه «رجل فظ أحمق»، تكلم في الماهية فأنكر أن تكون كلية وقال: «إذ را أرى فرسًا ولا أرى الفرسية»، فالماهية عنده فردية غير متجزئة، يعبر عنها بلفظ مفرد لا بحد مركب من لفظين أو أكثر، وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ؛ أما الحكم فلأنه يستحيل تصور شيء إلا بتصور هذا الشيء نفسه، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه، فإن الماهية إما أن تكون بسيطة فلا تحد بل تشبه بشو ع - آخر، وإما أن تكون مركبة فتذكر عناصرها، والعناصر لا تحد بل تشبه بغيرها، وفي كلا الحالين تعرف الماهية باسمها أو باسم ماهية تشبهها -وكان يقول بهذا المعنى: «بداية كلــــ تعليم دراسة الأسماء»-فليست تضاف الماهيات بعضها إلى بعض ولكنها تبقر منفصلة لتباينها مثل مباينة «الإنسان» و«الطيب»، فكل ما يصح أن يقال هو. الإنسان إنسان والطيب طيب، وأما الجدل فمستحيل؛ لأن المتناظرين إما أن يتعقلا شيئًا واحدًا فهما متفقان، وإما أن يتعقلا أشــياء مختلفة فلا معنى للمناظرة، وأما استحالة الخطأ فلأز _ المفهوم من الخطأ أنه

313

(ج) وقام بعده ديوجانس (413 - 327)، وهو يعد أحسن مثال للمدىسة عا أضافت إليه الأساطير من حكايات بعضها مشهوى، وهذه الأساطير مؤلفة في الحقيقة من قطع غير متجانسة نتبين فيها شخصين متمايزين: أحدهما ملحد مستهتر، والآخر فاضل جليل، والأمرجح أن ديوجانس كان هذا الشخص الثاني؛ استنادًا إلى أن أوائل الكلبيين كانوا -ولا مريب - حريصين على زهد شيخهم إنتستانس، والأمرجح كذلك أن الحكايات التي تمثله متهتكا إلها وضعت بعده بزمن طويل لما مال الكلبيون أو البعض منهم إلى مذهب اللذة وأخذوا به جهائرا في غير كلفة ولا استحياء. كان ديوجانس يحتقر العلوم كأستاذه، ويشبه فلسفته بالفنون الآئية، ويريد من لاناس أن يروضوا أنفسهم على الفضيلة فيجيدوها كما يجيد الصانع الذي يزاول مهنته، فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من عرق الأهواء، ويعنى بالرياضة مهنته، فالرياضة ويعنى بالرياضة

البدنية منها والنفسية، الواحدة متممة للأخرى وكل منها مُربِّ للإرادة، وكان يحتقر العرف ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوحيها الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية والاصطلاح السائر، وكان ينظر إلى الفرد مستقلاً عن الجماعة وماهية منفصلة، ويرى الفضيلة ممكنة له بهذا الاعتبار، على عكس أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يجعلان المدينة شرط الفضيلة، وكان الكلبيون بالإجمال أقل أهل زمانهم شعورًا بالوطنية وحرصًا عليها وأكثرهم ميلاً للإنسانية، يستحبون الدول الكبرى كدولة الفرس ودولة الإسكندس دون الأوطان الضيقة أي المدن اليونانية وعصبياتها، وهذا اتجاه جديد سيسير فيه الرواقيون، وهو متلائم مع القول بالماهيات منفصلة ليس بينها علاقات توضع في أحكام، فماهية الإنسان لا تتضمن علاقة وطنية أو سياسية ولا ترجع إلى أي ماهية أخرى، فهي مطلق لا يحتمل الإضافة وهي الحقيقة وما عداها فهو عرف لا وخرن له عند الحكيم، مطلق لا يحتمل الإضافة وهي الحقيقة وما عداها فهو عرف لا وخرن له عند الحكيم، فيتبين من هذا أن المذهب الكلبي وحدة متماسكة الأجزاء.

(82) أرستبوس والمدرسة القورينائية

(أ) نشأ أرستبوس في قورينا (27 -و) ثم رحل إلى أثينا وانضم إلى السُفسطائيين إلى أن اتصل بسقراط فكان واحدًا من تلاميذه المواظبين، وبعد ممات المعلم سافر إلى جهات مختلفة وقضى مدة طويلة في بلاط سراقوصة لعهد دنيسوس الأول وابنه من بعده، والتقى هناك بأفلاطون ولكنه أصاب من النجاح أكثر مما أصاب صاحبه؛ لِما كان يُظهر من الخنوع والملق؛ استبقاءً للنعمة، فدعاه ديوجانس «بالكلب الملكي»، وفي أواخر حياته عاد إلى قورينا وعلم فيها.

(ب) ویستدل مما عرف عن مدسسته أنه کاز حسیًا تصوبیًا مثل

بروتاغوراس يقول: إننا لا ندرك سوى تصوراتنا ولا ببلغ إلى الأشياء الترر تسبب الإحساسات، بل لا ندرى إن كانت إحساساتنا تشبه إحساسات غيرنا من الناس؛ لأن الإحساس شخصي ونحن منعزلون عن الخارج كأننا في مدينة محصورة ولا يشترك الناس في غير الألفاظ التي يسمون بها إحساساتهم ، واللفظ الواحد يدل على شعور مختلف عند كل منهم، وإذن فلا حكم ولا علم، وكان أرستبوس هو أيضًا يزدمري العلم النظري كالكلبيين، أما الأخلاق فقائمة على هذا الأساس التصوري أي على الشعوم باللذة والألم، وهذا الشعور حركة فإن كانت الحركة خفيفة كان الشعور لذيذًا، وإن كانت عنيفة كان مؤلمًا، فاللذة هي الخير الأعظم وهي مقياس القيم جميعًا: هذا هو صوت الطبيعة فلا خجل ولا حياء، وما القيود والحدود إلا من وضع العُرفِ، إذن فالسعادة في اللذة وفي اللهذة الحاضرة لكن من غير تعلق بها؛ لأن التعلق مصدر قلق وألم، ومن غير تفكير في المستقبل؛ لأن المستقبل غيب والتفكير فيه مصدس قلق وألم كذلك، فالحرية الحقة والسعادة الصحيحة في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها، أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع...

(ج) وخلفته ابنته وخلفها ابنها أرستبوس الصغير، ويقال: إنه هو الذي علّم مذهب اللذة فأضيف المذهب إلى جده، وقد يكون هذا القول صحيحًا بدليل أن أرسطو لا يذكر أرسـ تبوس في كلامه عن اللذة، ومهما يكن من هذه النقطة فقد غلا مرجال المدرسة في الحسية وعلّموا الإلحاد، فقال واحد منهم : إن الآلهة في الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مهاتهم. وآخِر ممثلي المدرسة «هجسياس» ذهب إلى أن اللذة التي هي الخير الأوحـد لا تتحقق قوية خالصة إلا في النادم، وأن مجموع آلام الحياة يربو على لذاتها، فالسـعادة أمنية مستحيلة، وطلب اللذة عبث بل تناقض؛ لأن اللذة تحلف الألم دائمًا،

فالحكمة تنحص في اتقاء الألم، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة، ولكن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو عادت خامدة لا خير فيها، وصارت الحياة معادلة للموت، فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفي بالموت، فلُقُب هجسياس د«الناصح بالموت» واستمع له كثيرون واقتنع البعض بأقواله فانتحروا، وخشي الملك بطليموس أن تمتد عدوى الانتحار فنفى هجسياس وأغلق المدرسة.

317 —

الفصل الثاني

أبيقوروس

(83) حياته ومصنفاته

(أ) وُ.لد أبيقوروس في ساموس سنة 341 من أسرة أثينية، وكان أبوه معلمًا، وكانت أمه ساحرة تعزم في المنازل للتطبيب والتطهر، ولما بلغ الثامنة عشرة قصد إلى أثبنا ولم تطل

إقامته بها فرحل إلى آسيا الصغرى وعلَّم في بعض مدنها، ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة 306 فأقبل عليه التلاميذ عرجالاً ونساءً يتعلمون منه «حياة اللذة السهلة»، وكان أكثر اجتماعهم في الحديقة لا في حجرات البناء، يتجاذبون أطراف الحديث في الأخلاق، فقيل لذلك: «حديقة أبيقوعروس»، كان ضعيف البنية ولكنه كان قوي النفس شديد التجلد للمرض، وكان كثير الاعتداد بنفسه، يدعي أن مذهبه وليد فكره، ويأبى أن يعترف بفضل عليه لأحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة، فهجاهم جميعًا، نخص بالذكر ديمقريطس وأرسطو، ثم رجلين كان قد استمع إلى دعروسهما، أحدهما أفلاطوني والآخر ديمقريطي، ولكمه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه بازًا بهم، أوقف عليهم البناء والحديقة وأوصاهم أن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابة، وكانوا هم يحبونه ويجلونه والحديقة وأوصاهم أن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابة، وكانوا هم يحبونه ويجلونه أكبر إجلال، وانتشرت تعاليمه فتأسست مراكر أبيقورية في بعض مدن إيونية وفي مصر

«ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته». ومرض بالحصوة ومات بها سنة 270 بعد أن احتمل آلامها بشجاعة نادرة كانت مثلاً عاليًا لمريديه، ولفرط إعجابهم به في حياته ومماته اعتبروه إلهًا جاء العالم بوحي جديد، وكانوا يكرمون ذكراه تكريمًا دينيًّا.

(ب) وتذكر له كتابات كثيرة، منها كتاب «في الطبيعة» وآخر في المنطق اسمه «القانون» وحرسائل إلى مريديه في الخاجرج، وكل ما بقي لنا ثلاث من هده الرسائل: واحدة في الطبيعة، وأخرى في الآثار العلوية ربما كانت منحولة، والثالثة في الأخلاق، ثمر «الأفكار الرئيسية» وهي عباحرة عن ملخص المذهب في مائة وإحدى وعشرين فكرة، إحدى وثهانون منها اكتُشفت سنة 1888 وأربعون كانت معروفة من قبل.

(84) المنطق

(أ) كان أبيقوى وسيشبه سقراط والسقراطيين في الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة، فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها، يخدمها «العلم القانوني» -أي المنطق- والعلم الطبيعي، وكان تعريفه الفلسفة أنها «الحكمة العملية التي توفر السعادة بالأدلة والأفكاس. وهي بهذا المعنى ميسورة لكل إنسان في كل سن، فكانت المدسة مفتوحة لكل «طالب نجاة» مُلم بالقراءة وكفى، وبهذا المعنى أيضًا كان أبيقوروس يباهي بأنه بدأ يتفلسف في الرابعة عشرة ويقول: «ألا لا يبطئن الشاب في التفلسف، ولا يكلن الشيخ من التفلسف، فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس، وإن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد أو أنها فاتت معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد أو أنها فاتت معناه أن ساعة طلب

(ب) فهو إذ اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلمر، وإنما وجه همه لنقد

المعرفة، والنظر في علامات الحقيقة، وفي الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التي تؤدي إلى السعادة، والمعرفة عنده أربعة أنواع: الانفعال والإحساس والمعنى الكلي والحدس الفكري، فالانفعال هو الشعور، باللذة والألم، والإحساس الإدراك الظاهري، وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أي التي تحدثه فينا؛ فإن الإحساسات صادقة على السواء أي إنها صور مطابقة للأشياء بخلاف ما دهب إليه ديمقريطس من أن الكيفيات المحسوسة «اصطلاح»، أما خطأ الحواس فليس في الإدراك بل في الحكم الذي يضيفه العقل للإدراك؛ فنحن لا نخطئ إن قلنا عن برج بعيد: إننا نراه مستديرًا، ولكنا نخطئ إن اعتقدنا أنه مستديرًا، ولكنا نخطئ فليس يقع بين الإحساسات؛ لأن لكل إحساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الأحكام التي تضاف إليها، فأبيقوروس يثق بالإحساس ويتهم إضافات العقل.

(ج) ومتى تكرس الإحساس أحدث في الذهن معنى كليًّا ثبتناه في لفظ، ولمّا كاز هذا المعنى الكلي صادرًا عن الإحساس فهو صورة حقيقية مثله، وبعد أن يتكون يبقى في الذهن «فكرة سابقة» نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا في التجربة، فهو الذي يسمح لنا أن نسأل مثلاً: «هذا الحيوان الماشي أهو فرس أمر ثور؟»، وهو الذي يسمح لنا أن نصدر أحكامًا تجاوز التجربة الراهنة مثل قولنا: «هذا الشبح الذي أبصره هناك هو شبجرة». فإن الأسئلة والأحكام التي من هذا القبيل تعني أننا حاصلون على المعاني المذكورة فيها حصولاً سابقًا على الإحساس الذي حملنا على السؤال والحكم، على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدها الإحساس.

(د) والحدس الفكري استدلال، وله منهجان: فهو من ناحية يؤدي بنا إلى التصديق بأشياء ليست واقعة في التجربة تقتضيها كعلة أو شرط،

أو لا تبطلها: مثل الجوهر الفرد فإن التجربة تقتضيه كما يتبير من العلم الطبيعي، ومثل الخلاء فإنه شرط الحركة من حيث إن الملاء لا يدع للجسم المتحرك مكانًا يتحرك فيه؛ والحركة ظاهرة محسوسة جلية فشرطها موجود، ومثل لانهاية المادة فإن التجربة إن لم تؤيدها فهي لا تبطلها، هذه الأشياء يسميها أبيقو روس باللامحسوسات ولكنه لا يعني أنها لا ماديات كما هو واضح من الأمثلة المذكورة ومن أن مذهبه حسي، ومن ناحية أخرى الحدس الفكري استدلال يؤدي بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من «نظرة إجمالية» مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر، وهذا منهج يسمح بإدراك اللامحسوسات في أنفسها لا في علاقاتها بالمحسوسات، وسنرى أمثلة على ذلك بيما يلى.

(85) الطبيعة

(أ) اصطنع أبيقو روس مذهب ديمقريطس؛ ولكنه نظر إليه نظرة خاصة وأدخل عليه بعض التعديل، هذه النظرة وهذا التعديل هما عذره في ادعائه الابتكار وإنكاره فضل سلفه الكبير، أما التعديل فسوف نشير إليه في سياق الكلام؛ وأما النظرة الخاصة فهي أنه ليس للعلم الطبيعي قيمة ذاتية ولا يعتبر مطابقًا لحقيقة الوجود، وإنما هو، مع استقلاله بقضاياه وبراهينه، مرتب لعلم الأخلاق؛ ذلك لأز الظاهرة الطبيعية قد تحدث عن أكثر من علة؛ فهي لذلك تحتمل أكثر من تفسير، فالعلم الطبيعي مجموعة تفسيرات ممكنة قد يستطاع وضع تفسيرات غيرها ممكنة، والغرض منه على كل حال «تخليص البشي من خوف الظواهر الجوية والموت»، فالتفسيرات سواءً ما دامت تفي بهذا الغرض، مثالب ذلك: قد تكون علة الكسوف توسط القمر، وقد تكون توسط جسم غير منظوس، وقد تكون انطفاء الشمس وقتيًا، ولا حاجة وقد تكون توسط جسم غير منظوس، وقد تكون انطفاء الشمس وقتيًا، ولا حاجة لإيثار تفسير على آخر فإل أيّ واحد منها يكفي لتبديد الخوف من الكسوف، وهذا

هو المقصود، ولا حاجة كذلك لاستقصاء تفاصيل العالم فإن «نطرة إجمالية» تكفي؛ إذ ليس العلم الطبيعي مطلوبًا لذاته بل لعلم الأحلاق وبالقدر اللازم له فحسب. وهذا موقف له مثيله في العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها؛ فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلمائنا يرون القوانين العلمية نسبية أو «فروضًا نافعة» ويظنون أن هذه النسبية هي الطريقة الوحيدة لتخليص الإنسان من سيطرة الصرورة المطلقة وإقامة الأخلاق.

(ب) الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة، أليست قوة الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصار للبطيئان أمومًا حقيقية غير منظومة؟ «وهذا تطبيق لأحد منهجي الحدس الفكري» أما اتصال المادة الذي يلوح أز __ الحواس تشهد به فهو وهم يشبه رؤية قطيع الغنم من بعيد بقعة ثابتة، الجواهر الفردة موجودة إذن وهي في عدد غير متناه تؤلف عوالم غير متناهية لكل عالم شكله وموجوداته وقتًا ما ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم إلى آخر، وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى دمِقريطس وليس مِكن تركيب أيّ شيء من أيّ الجواهر، فإن بقاء الأنواع يقتضى أن تكون الأجزاء التي تدخل في تركيب أفراد النوع حاصلة على مقداس وصورة لا يتغيران، ولو أنها لم تثبت في مُركباتها إلا بعد محاولات عديدة، والجواهر متحركة أبدًا ﴿ يَ خَلا ﴿ لا متناه، وعلة الحركة باطنة فيها وهي الثقل، وكان ديمقريطس قد سلبها الثقل فترك الحركة من غير علة. بالثقل إذن تتحرك الجواهر في خط مستقيم من أعلى إلى أسفل -كما يشهد به سقوط الأجسام - وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها، فإز_ تفاوت السرعة إنَّا يتأتى عن تفاوت مقاومة الأوساط التر يجتازها الجسم المتحرك، والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية، غير أز للجواهر انحرافًا عن خط سقوطها، تنحرف من تلقاء أنفسها مقدارًا صغيرًا للغاية فتلتقى وتؤلف المركبات، ولا يُحتَجّ بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف، فلولاه لاستمرت الجواهر تسقط في الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقي أبدًا لتأليف الأشياء، والأشياء موجودة فيلزم أن شرط وجودها حقيقي من حيث إن الانحراف هو الفرض الوحيد الذي يفسر تلاقي الجواهر، هذا من جهة وتطبيقًا لأحد منهجي الحدس الفكري. ومن جهة أخرى وتطبيقًا للمنهج الثاني نقول: إننا نحس في أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية، والإرادة هي الانحراف في الإنسان، فإدا كان الانحراف متحققًا فينا فهو متحقق في الجواهر؛ إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناءً في الطبيعة ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللاحرية، وهذه نقطة أخرى يفترق فيها أبيقوروس عن ديمقريطس فيخرج على الضرورة المطلقة، ويقول بالحرية شرطًا للأخلاق ولو أن هذه الحرية عنده انحراف آلى ليس غير.

(ج) والأحياء أعقد المركبات نشأت اتفاقًا على ما قال أنبادوقليس ودهقريطس، وبقي الأصلح وثبت نوعه، والنفس الإنسانية جسم حاس لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله، وهي اثنتان أو لها وظيفتان: إحداهما حيوية هي بث الحياة في الجسم ، والأخرى وجدانية هي الشعور والفكر والإسادة، وتؤدي النفس الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حاسة منتشرة في الجسم كله، وتؤدي الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القلب، الأولى شمط الثانية والجسم شمط النفس كلها، فإن الجسم إذا انفصلت جواهره انطلقت النفس وتبددت جواهرها، والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم، أما النفس المفكرة أو «نفس النفس» فإن لها من الاستقلال ما تستطيع معه أن تكون سعيدة مهما يكن من حال الجسم . ويفسر الإحساس بأن «قشورًا» رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمراس من سطح الأشياء وتتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصوس الأشياء المنبعثة عنها -فهي «أشباه» لها حتى

إذا ما صادفت الحواس وبلغت إلى القلب أحدثت الإحساس، وفي الهواء أشباه لا يحصيها العد متطايرة ليس فقط من الأشياء القريبة بلب أيضًا من الأشياء البعيدة والماضية، وهذه أصل خيالات المام واليقظة: فالمخيلة تجري على نسق الحس تمامًا، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء، فالحقيقة أن ألوقًا من الأشباه تزدحم على الفكر في كل وقت، فلا يتأثر الفكر إلا بالتي يوجه إليها انتباهه، فنظن أننا نستعيد صورًا ماضية، وهذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض في مجاريها أو تلتوي أو تنقسم، وهذا أصل أخطاء الحواس كرؤية البرج المربع مستديرًا، وهذا أصل تصورنا في المنام الحيوانات الخرافية التي لم توجد قط، وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا في الأحلام ولا إلى اعتباره نذيرًا من لدن الآلهة.

(د) والآلهة موجودون، يدل على وجودهم أولاً: أنهم موضوع «فكرة سابقة» شائعة في الإنسانية جمعاء، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق، وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التي تتراءى لنا في المنام وفي اليقظة، والتي لا بد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم . ثانيًا: عندنا فكرة وجود دائم سعيد، والآلهة يقابلون هذه الفكرة. ثالثًا: لكل شيء ضده يحقق المعادلة في الوجود، فلا بد أن يقابل الوجود الفاني المتألم وجود دائم سعيد. ويجب أن نتصوى الآلهة على حسب أحسن شيء فينا: أجسامهم لطيفة غاية اللطافة متحركة أبدًا بين العوالم بمعزل عنها، فلا ينالهم ما ينالها من دثور ولكنهم مخلدون، ولمّا كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا فهم لا يُعنون بنا ولا يكدرون صفوهم بشــثوننا ولا يعلنون عن إرادتهم بالنّذُر كما تعتقد العامة، هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين للآلهة -وأحيانًا القرابين البشرية - لطلب مددهم ورضائهم، تناقض

الفكرة السابقة عنهم؛ إذ يستحيل أن يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضيفه إليهم من عواطف وشواغل، فعلينا أن بطمئن نحن من جهتهم وأن بنفي عن نفوسنا الخوف منهم. ولقد كان هذا الخوف عظيمًا في اليونان بما توارثوه من أساطير عن القدر يعبث بالبشر عبثًا، وبما حشدت هذه الأساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم، فأراد أبيقوروس أن يرفع عنهم هذا الكابوس وكان في وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون فآثر أن يمحو الجنة والجحيم جميعًا بهذا المذهب المتهافت السخيف، ومع اعتقاده هذا في الآلهة فقد كان يختلف إلى المعابد ويشارك في الشعائر، ولعله كان يفعل ذلك؛ استرضاءً للعامة، وتفاديًا للخصومة معهم، وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى.

(86) الأخلاق

(أ) في هذا المذهب السعادة هي اللذة الجسمية من حيث إنه لا يعترف بغير المادة، وفي الواقع يقرس أبيقوروس أن غاية الحياة اللذة، ولكنه لا يتابع أسببوس بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يُحيلها نوعًا من السعادة الروحية ويستبقي الفضائل المعروفة ويستبعد الرذائل، مما يجعل لمذهبه الخلقي مكانًا خاصًا بين المذاهب، يقول: تشهد التجربة أننا نطلب اللذة وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم، فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصوس خير مجرد من كل عنصر حسي، وكيف يستطبع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات ومِنْ غُنَّة إلى لذات وآلام، وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبقى شيء. ومتى تقرس أن اللذة غاية نزم أن الوسيلة إليها فضيلة، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة، وهي الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة، شريفة

أو خسيسة؛ فإن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك، بشرط أن تكون اللذة وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة، ومعنى هذا الشرط أن للذة عواقب وقد لا تكون جميع عواقبها خيرًا؛ فإن الشّرة مثلاً يورث المرض، فيجب تعديل اللذة بالألم واجتناب اللذة التي تجر ألمًا واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة، وللألم عواقب كذلك وقد لا تكون جميعها شرًّا فيجب تعديل الألم باللذة وتقبل الألم الذي يجر لذة أعظم، وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة، لقد كان أمستبوس يرد كل لذة إلى اللذة العاضرة؛ مخافة أن يفوتنا المستقبل وأن ينقلب حسبان العواقب قيدًا وعبودية، ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر؟ إن السعي لغاية بعينها طول الحياة يعود بحرية أوسع من حرية مجامراة الأهواء على ما يتفق، وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة.

(ب) ويستتبع هذا الموقف تصنيف اللذات، وقد كان أرستبوس يدعي أنها جميعًا سواء، وربما صح هذا إذا نظرنا إليها في أنفسها على أنها لذات، أما إذا اعتبرنا صلتها بالطبيعة وعواقبها في الحياة بأكملها وجدناها تتفاوت، وفي الواقع يمكن ردها إلى طوائف ثلاث؛ الأولى: لذات صادسة عن نزعات طبيعية وضرورية وهي تلك التي تسكن آلامًا طبيعية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش، والثانية: لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها غير ضروسية وهي تلك التي تنوع اللذة فقط ولا ترمي إلى تسكين ألم طبيعي مثل لذة الأغذية المترفة، والثالثة: لذات صادرة عن نزعات لبيعية ولا ضروسية ولكنها تقوم في النفس بناءً على ظن باطل مثلن نزعات ليست طبيعية ولا ضروسية ولكنها تقوم في النفس بناءً على ظن باطل مثلن لذة المال والكرامات الاجتماعية، فالحكيم يصغي دامًا إلى نزعات الطائفة الأولى، وهي أبسط النرعات وألزمها تقوم بداتها وتقوم النرعات الأخرى عليها، وإمرضاؤها سهل ميسوس، والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة ويرفض لدائذها بالكلية، أما

نزعات الطائفة الثانية فينطر إن كان يرضيها أم يقمعها، ويرجع هذا النظر إلى الحكمة العملية فإن حكمت بقبولها أمرضاها بتؤدة؛ خشية أن يحولها بالشغف إلى نزعات ضرورية فينقلب عبدًا لها.

(ج) وإنما تنشأ النزعات من اختلال تواخرن الجسم فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمأن وسكن، هذه الطمأنينة هي اللذة تنتهى ويعود الألر إذا عاد الجسم إلى الاختلال، فالنزوع وسط بين سكونين، هو حركة يريد بها الكائز 🤍 الحي أن يدفع الألم عن نفسه؛ أيْ أن يستعيد توانينه وسكونه، وليس السكون فراغًا مز __ اللذة أو حالة شبيهة بالنوم أو بالموت، فإن مثل هذه الحالة ليس _ سعادة، ولكنه هو اللذة بعينها، هو الاستمتاع بالتوازن، فإن اللذة تنشأ حالمًا يزول الألم، وإذا انتفى كل ألم فهناك اللذة العظمي، وإذن فغايتنا القصوى يجب أن تكون التواخرن الثام والطمأنينة التامة مأمن من كل اختلال واضطراب، ولكن الجسم عرضة للألم دامًّا، فمز 🔃 هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة، غير أننا نستطيع دامًا أن نوجد إلى جانب الألم الجسمي لذة عقلية نلطفه بها مهما اشــتد ونحقق الطمأنينة؛ ذلك بأن النفس تلذ باللذة الحاضرة وبذكري اللذة الماضية وبرجاء اللذة المستقبلية فتستطيع في الوقت الذي تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها وأن ترجوها، وعلم ﴿ ذَلَكَ تَكُونَ لَذَةَ اللَّذَةَ مُسْتَقَلَّةَ عَنِ الطَّرُوف الخارجية مستطاعة للنفس دامًا، فسعادتنا تتوقف على النفس ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس كما نحاول. أن نوفر للجسم توازنه، وأول أسباب اضطراب النفس الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات، أما الحكيم - فيعتم - أن الأشياء متمشية على نظام ثابت فهو لا يخاف الظواهر الجوية ولا القدس ولا الآلهة، بل لا يخاف الموت فإن خوف الموت من فعل المخيلة؛ يتخيل الإنسان أن هذا الجسم الممدود هو هو ويضيف إليه حساسيته فيأخده الرعب من ظلام القبر وتعفن الحسمر ،

أما الحكيم فيعلم أن الموت فناء تام؛ هو يعلم أنه حين نوجد فليس يوجد الموت، وحين يوجد الموت ننعدم، لذلك يبطل خوفه منه، وهو يعلم أن الخلود مستحيل فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه، إن المهم في السعادة قوة اللذة لا مدتها؛ إذ إن المدة لا تزيد في اللذة، ولكن أبيقوروس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أمرستبوس وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة، فإذا كانت اللذة هي الغاية وكان كل شيء ينتهي عند الموت فما هو الفيصل بين أَبِيقُورُوسِ عكس ذلك أيضًا لما عرف لرجاء اللذة أثره في النفس، فإذا كان هذا الرجاء لاذًا إلى حد تلطيف ألم جسمى محسوس فإن مرجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك، وإن توقُّع انقضائها ينقصها ويلاشيها، ولقد كان أبيقوم،وس بارعًا في انتقاله من اللذة إلى المنفعة، ثم انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والمخيلة دون أن يضع بين الحس والنفس فرقًا جوهريًّا، ودون أن يغير معنو 🤍 اللذة، ولكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير وبالاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة وإلا كانت الأخلاق لغوًّا وكان الموقف المعقول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطلب على قول أرستبوس، حتى إذا ما نالنا الإعياء وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة انتحرنا على قول هجسياس.

(د) قلنا: إن أبيقوروس يستبقي الفضائل المعروفة، والحقيقة التي وضحت الآن أنه لا يستبقيها إلا في الظاهر وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة، فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقنع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم، وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم في سبيل اللذة والتسليم بما لا مفر منه، والصداقة نافعة لذيذة فالحكيم يعدها كوسيلة للسعادة، ولكنه يتجنب الحب؛ لأنه مصدر اضطراب للنفس، كذلك لا

يتزوج الحكيم في الأكثر لما يجره الزواج من شواغل متعددة، وللسبب عينه ينبذ الحكيم المناصــب الحكومية وينفض يديه من الشــئون العامة، أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضًا؛ مخافة رد الفعل، وهي في الأصل تعاقد قائم على المنفعة بحيث لو انتفى التعاقــد أو تعارضت معه المنفعة أصبحنا في حل من هذه العدالة. وبعبام ة أخرى أننا نقيـل القانون لنحتمى من العدوان لا أكثر، فإذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا وأمكننا أنْ نخرج عليه دون أن ينالنا أذي فلنا ذلك ونحن مامن من حكم الضمير، ولنا أن نستوحى المنفعة من باب أولى حين لا يكون هناك عقد؛ إذ لا حق لمن لا يستطيع أو لا يريد التعاقد، فردًا كان أو شعبًا، فلا عدالة ولا ظلم، ولكننا في الغالب لا نأمن انتقام الغير، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ومن خوف الانتقام وليحتفظ بالطمأنينــة وهي خيره الأعظم، وكل هذا منطقي في المذهب الحسي، قال به السُّفسـطائيون قبل أبيقوروس، وقال به من بعده الحسـيون المحدثون، وغاية ما فعله فيلسوفنا أنه احتال على مبادئه حتى طابق بينها وبيز _ الطبيعة الإنسانية كما تفهمها فطرة العقل فاعترف بهذه الطبيعة من حيث لم يُرد، غير أن هـذه المطابقة ظاهرية فقط كما أسلفنا، فلم تقوّ طويلاً على منطق المبادئ، ولمر يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين، حتى اتخذ العرف اسم أبيقوروس عنوانًا لمذهب اللذة والاستهتاس فظلمه شخصيًّا، ولكنه أنصف مذهبه في جوهره وفي سيرة أتباعه وقد تعاقبوا أجيالاً إلى ما بعد المسيحية؛ يعيشون عيشة «اللذة السهلة».

الفصل الثالث

الرواقيّة

(87) مؤسسو الرواقية

(أ) الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها، وضع أصولها زينون وكمّلها تابعان من بعده، وثلاثتهم آسيويون، وُلد زينون في كتيوم من أعمال قبرص سنة 336 ق م، وكان

أبوه فيما يُروى تاجرًا قبرصيًّا يختلف إلى أثينا للتجاسة ويحمل منها كتب السقراطيين، فقرأها ابنه ورغب في الاتصال بأصحابها، فقدم أثينا نحو سنة 312 بعد أن اشتغل هو أيضًا بالتجارة، فاستمع إلى ثاوفراسطوس وإلى أقراطيس تلميذ ديوجانس الكلبي وإلى استلبون الميغاري وإلى رجال الأكاديمية، ثم أنشأ مدرسة في رواق -«ستوي» باليونانية-كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء، فدُعي وأصحابه بالرواقيين، وكان مستمعوه كثيرين معجبين بسمو أخلاقه، وتوفى سنة 264.

(ب) وخلفه أقلاينتوس (331 - 232)، جاء من أسوس وانضم إلى المدمسة ثم ترأسها من وفاة نمينون إلى وفاته، وكان مصارعًا قبل أن يتوفر على الفلسفة، وامتاز بقوة إعانه بالمذهب وشدة تعصبه له، ولكنه كان قليل الحظ من المقدمة الجدلية، قليل التوفيق في مناقشاته مع الأبيقوم بين فتقهقرت المدرسة في أيامه، ولكنها عادت فازدهرت بزعامة أقريسيبوس: ولد سنة 282 في سولس من

331 ———

أعمال قبرص؛ حيث كان أبواه قد هاجرا من طرسوس من أعمال كيليكية، ودخل المدرسة فرفع من شأنها بتعليمه القوي وكتبه الكثيرة، واستحق لقب المؤسس الثاني للرواقية، وتوفي سنة 209، ولمر يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشذرات، لذلك يصعب تصوير مذهبهم بشيء من الدقة، وأصعب منه تعييز نصيب كل منهم في مجموعه كما أمكن تركيبه.

(88) المنطق

(أ) إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة في عبارة واحدة قلنا: إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر في ثلاثة قرون، فهي تقول بالنام الحية وباللوغوس أو العقلب منبتًا في العالم وتسميه «الله» وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة وتقيم الأخلاق على الواجب، فتعارض الأبيقوسية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية وتُقصى الآلهة خارج العوالم وتقيم الأخلاق على اللذة، ووجه إفادة الرواقية مز _ تقدم الفكر أنها اشتغلت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتغل أبيقوروس وأتباعه واصطنعت آراء أفلاطونية وفصلت القول في الأخلاق _ ، والفلسفة عندها «محبة الحكمة ومزاولتها» والحكمة «علم الأشياء الإلهية والإنسانية» تنقسم إلى ثلاثة أقسامر: العلم الطبيعي والجدل -أيْ المنطق- والأخلاق، ولكن هذا التقسيم اعتباري فقط، فإن العلم الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود، فالعقل الذي يعلم هذا ويربط المعلولات بالعلل في الطبيعة هو الذي __ يربط التالى بالمقدم في المنطق، وهو الـذي يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود في الأخلاق، وبعبارة أخرى المنطق صورة الطبيعة في العقل، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة، بحيث إن الرجـل الفاضل طبيعي وجدلي، وإن الطبيعي جدلي وفاضل بالضرورة، وبحيث إن «الحكمة تشبه حقلاً أرضه الخصبة العلم الطبيعي، وسياجه الحدل، وهاره الأخلاق» وسيتضح ذلك من مجمل هذا الفصل. (ب) الرواقيون ماديون، فكل معرفة هي عندهم معرفة حسية أو ترجع إلى الحس، والأصل في المعرفة أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر لا بواسطة «أشباه» كما يقـول الأبيقوريون، والمعرفة التي من هذا القبيل «فكرة حقيقية» يقينية تمتاخي بالقوة والدقة والوضوح، تحمل معها الشـهادة بحقيقة موضوعها ويستحيل الحلط بينها وبين فكرة أخرى، والأفكار الحقيقية هي الدمرجة الأولى من درجات المعرفة، يشبهها زينون باليد المبسوطة. والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبصًا خفيفًا ويعني بها التصديق الذي يقوم في النفس مجاوبة على التأثير الخارجي، وهذا التصديق متعلق بالإس ادة ولو أنه يصدر عفوًا كلما تصورت النفس فكرة حقيقية. والدمرجة الثالثة الفهم _ يشبه اليد المقبوضة تمامًا. والدسجة الرابعة والأخيرة العلم _ يشــبه اليد مقبوضة بقوة ومضغوطًا عليها باليد الأخرى. والعلم تنظيم المعرفة الحسية أي جمع الإدراكات الجزئية وسلكها في مجموعة متسقة تصور وحدة الوجود فتكتسب بهذا الاتساق يقينًا كاملاً ثابتًا أقوى من اليقين الأولى المصاحب للإحساس المفرد، ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس، وليست معانيه الكلية إلا آثام الإحساسات تحدث عفوًا في كل إنسان دوز _ قصد ولا تفكير، فهي غريزية فطرية بهذا المعني، فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء، وإذا اعتبرنا القضايا والحجج التي نركبها نحن بمناسبة الأشياء وصرفنا النظر عن الأشياء أنفسها كان لنا علم المنطق.

(ج) وكون الموجود جسميًّا والمعرفة حسية يستتبع أن موضوع القضية جزئي، وقد يكون معينًا يشار إليه بالبنال مثل قولنا: «هذا»، أو غير معين مثل قولنا: «سقراط» دول إشارة بالبنان إلى شخص المسمى، والمحمول فعل صادر عن الموضوع أو حدت عارض له مثل «سقراط يتكلم» بحيث تترجم القصية عن فعل جسم في جسم أو

انفعال جسم بجسم ، فإن لكل شيء في كل ظرف صورة واحدة بعينها هي موضوع التصديق، والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكوينها مهما تشابهت وإلا امتنع تمييز شيء من شيء، فانقضية هي العباعرة الدالة على صدور فعل عن فاعل، وليست وضع نسبة بين معنيين كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو، ولما كان العالم مجموعة جرئيات مترابطة متفاعلة كان أهم القضايا وأصدقها تعبيراً عن الوجود وأولاها بالعناية هي التي تتضمن نسبة بين شيئين أي بين قضيتين للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء، وبعبارة أخرى هي القضايا المركبة، وبهذه النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التي كان قد أثارها السُفسطائيون والسقراطيون في إمكان إسناد ماهية إلى أخرى، وهم يهملون المفهوم والماصدق وما يترتب عليهما من عكس القضايا وقواعد القياس.

- (د) ولذلك لم يُعنَوا بغير القياس الاستثنائي، وهو الذي يستخرج النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر عن كل حدث بقضية حملية، والقضايا المركبة عندهم خمس؛ فالأقيسة خمسة:
- (1) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة مثل: إذا كان النهار طالعًا فالشمس ساطعة، والنهار طالع، إذن فالشمس ساطعة.
- (2) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة مثل: إما النهام طائع وإما الليل مخيم، والليل مخيم، إذن فليس النهار طالعًا، أو: والنهار طائع، إذن فليس الليل مخيمًا.
- (3) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل: ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات، إذن ليس يكون أفلاطون حيًّا، أو: ولكن أفلاطون حي، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات.

- (4) قياس قضيته الكبرى سببية مثل: من حيث إن الشمس ساطعة فالنهار موجود.
 - (5) قضيته الكبرى فيها مفاضلة مثل: زيد أعلم أو أقل علمًا من عمرو.

وبالجملة، هذه الأقيسة تربط حدثين أو تفرق بينهما، والقياس الأول أهم؛ لأنه يعبر عن نسبة ضرورية أيْ متضمنة منذ البدء في نظام العالم، وليس التالي فيه معلولاً للمقدم، ولكنهما جميعًا معلولان لهذا النظام العام، ويعادله القياس الذي مقدمته الكبرى تتضمن تقابلاً بالتناقض، وإذا ألفت أمثال هذه المقدمات في مجموعة كانت أصول علم أو فن كالطب والتنجيم والعرافة... إلخ. والمنطق الرواقي استقرائي يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض، لا كالمنطق الأرسطوطالي القائم على ارتباط الماهيات، وهو يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطوالع بعلاماتها كما يتبين من القضية الكبرى في الأقيسة المركبة، غير أن العلاقة بين الظواهر ولو أنها مدركة بالحواس إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التي تربط بينها الظواهر ولو أنها مدركة بالحواس إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التي تربط بينها بحيث يكون القياس في الحقيقة استدلالاً على الشيء بالشيء نفسه؛ إذ إن النهار وسطوع الشمس واحد، والمرض وعلته واحد، والجرح وأثره واحد وهكذا.

(89) الطبيعة

(أ) قلنا: إن الرواقيين ماديون فقد كانوا كالأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود فهو جسمي حتى العقل و فعله، فإن تحدثوا عن لاجسميات أو معقولات أرادوا بها أفعال الأجسام، ومنها أفكار العقل، وأيضًا المكان والخلاء والزمان باعتبارها أوساطًا فارغة تقبل ما يملأها وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال، ولكنهم حالفوا الأبيقوريين في تصور المادة، فلم يقفوا

عند أجزاء لا تتجزأ هي الجواهر الفردة، بل ذهبوا إلح _ أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير بهاية، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة في كل جسـم ، فكان الجسم عندهم مُركبًا من مبدأين هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر فيستبقى أجزاءها متماسكة، وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحام أن يتحد بها تمام الاتحاد؛ أيْ أن ينتش فيها كلها انتشار البخوس في الهواء والخمر في الماء بحيث يؤلفان «مزيجًا كليًّا» فيوجداز معًا في كل جزء من مكانهما دون أن يفقدا شــينًا من جوهرهما وخواصهما، هما مِثابة الهيولي والصورة عند أرسطو، إلا أن الصورة بسيطة والنفس شيء جسمي يوجد في المكان بالذات، وبتفاوت التوتر يتفاوت التماسك وتتفاوت الشخصية أو الفردية في الأجسام ، والنفس الحار هو في الحيوان والإنسان نفس أيَّ مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركة تصور، فبهذا المعنى ليس للنبات. نفس؛ إذ ليس له تصور ولا حركة ذاتية من هذا القبيل، والحركة النزوعية في الحيواز _ تصدر عن التصور بالذات، أما في الإنسان فإن للنفس أن تتدبرها، إن قبلتها صدرت وإن رفضتها بطلت، والقبول والرفض ميسران للإنسان بفضل العقل، والإنسان عاقل من دون الحيوان.

(ب) وحكم العالم بأجمعه حكم أي جسم، فالعالم حي له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كُلاً متماسكًا، فالحراسة أو الناس هي المبدأ الفاعل، والمادة المبدأ المنفعل، كانت النار في الخلاء اللامتناهي ولم يكن عداها شيء، وتوترت فتحولت هواءً، وتوتر الهواء فتحول ماءً، وتوتر الماء فتحول ترابًا، وانتشى في الماء نفس حاس ولد فيه «بذرة مركزية» هي قانول العالم «لوغوس» بمعنى أنها تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث إن كل حي فهو «مزيج كلي» من ذهريته جمعاء، فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة

وأخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئًا فشيئًا وما تزال تحرج بقانون صروري أو «قدر» ليس فيه مجال للاتفاق، وإن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل الضرورة العاقلة، فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية، ونحن إذ نتحدث عن أشياء مخالفة للطبيعة إنّها ننظر إلى طبيعة موجود معين ونفصله عن المجموع، ولكن النار تعود فتخلص بالتدريج من العناصر الأخرى فلا تأتي «السنة الكبرى» حتى يكون قد تمر الاحتراق العام، ثم يعود الدوس على نفس النسق بنفس الموجودات ونفس الأحداث، وهكذا إلى غير نهاية.

(ج) فالعالم قديم ولكن نظامه حادث «خلاقًا لما ذهب إليه أرسطو» فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأحرض يتساوى باستمرار والبحر ينحسر باستمرار، فلو كان نظامر العالم قديمًا لكانت الأرض قد صارت مسطحة ولكان البحر قد نضب، ثم إننا نرى جميع جزئيات العالم تفسد فكيف لا يفسد مجموعه؟

وثالثًا إن كثيرًا من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتي وُجدت معه في وقت واحد لضرورتها ما تزال في أوائلها فلا يمكن أن يرتقي النوع الإنساني إلى عهد بعيد. والعالم جسم كامل كري كله وجود أي ملاء، وخارجه إلى ما لا نهاية اللاوجود أي الخلاء، أما أجزاؤه فليست كاملة؛ لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها، ولكنها تتعلق بالكل. والعالم واحد بوحدة القوة المحالة فيه، يحده فلك الثوابت وتزينه الكواكب وهي أحياء عاقلة تدوير بالإسادة، والهواء مأهول بأحياء غير منظويرة هي الآلهة والجس، والأمرض ثابتة في المركز إما لأن الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة الذرة في وسط الأنبوبة المنفوخة، وإما لأز ثقلها على صغرها يوازي ثقل بقية العالم ويوازنه، ولما كان العالم واحدًا كانت جميع أجزائه مترابطة متضامنة

تنتقل الحركات بينها مرغم المسافات كما تنتقل الحركة في الحيوان من جزء إلى آخر، والتأثيرات السماوية علة الأحداث الأرضية تتناول المعلولات الكلية، وهي فصول السنة، والمعلولات الجزئية بالتفصيل على ما يبين علم التنجيم، وكان هذا العلم قد انتشى منذ القرن الثالث، فاشتغل به الرواقيون واشتغلوا بالعرافة وتعبير الأحلام.

(۵) والعـــالم إلهي بالنار التي هي العلة الأولى والوحيدة، وما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدس، وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولية التامة في الأشياء، وهذه المعقولية تقتضي القول بالعلل الغائية، وقد قالب بها الرواقيون وحشدوا لها الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الغايات، وكذلك ظنوا أن هذه المعقولية تقضى بإنكار القوة المقابلة للفعل، وهي في الواقع غير معقولة بذاتها ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل، فأنكروها، وصفضوا حد أحرسطو للحركة وقالوا: إن المتحــرك هو ما هو في كل آز_ أي إنــه في كل آن بالفعل لا بالقوة، وما نظريتهم في كمون الأشــياء بعضها في بعض وخروجها بعضها مز ﴿ يَعِضْ خَرُوجًا ٱليًّا ســوي نتيجة لإنكار القوة، إذن العالم إلهي معقول مَامًا، وهم يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة، ويقصدون النار وقانونها أو ذلك «العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الأحداث الماضية وتقع الأحداث الحاضرة وستقع الأحداث المستقبلة»، وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية، فيجام ون الديانة الشعبية في الظاهر ويَعنُون في الحقيقة ما ترمز له هذه الأسماء من الكواكب والعناص والأحداث الكونية، وهم يذكرون العناية الإلهية ويريدون بها تلك الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات، ويبرئونها من الشر بقولهم: إن لكل شيء ضده، فالشر ضروري للعالم كضد الخير، وإن الله يريد الخير طبعًا ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيرًا من كل وجه، أما الشر الخلقو أو الخطيئة فيعزونها إلى حرية الإنسان ويحاولون التوفيق بين هذه الحرية وبين القدر والضرورة بقولهم: إن الظروف الخارجية أيْ مناسبات أفعالنا محتومة ولكنها ليست محتَّمة بذاتها، فإن أفرادًا مختلفين خلقًا إن وُجدوا في الظروف نفسها لمر يأتوا الأفعال نفسها، فالظروف تحرك الإنسان وخلقه يعين سيرته، أجل؛ إن الخنق من فعل القدر، وكل ما نأتيه متضمن في القدر، ولكن القدر لا يستتبع القعود والتواكل، فنحن من جهة نعلم أن الظروف الخارجية غير محتمة للفعل ومن جهة أخرى نحن نجهل العلة التي تحتم الفعل، فالفعل بالإضافة إلينا غير محتوم ولنا أن نعمل كأننا أحرار.

(90) الأخلاق

(أ) تتجه الطبيعة إلى غاياتها عفوًا دور تصور ولا شعور في الجماد والنبات، وبالغريزة مع تصور وشعور في الحيوان، وتتخذ في الإنسان طريقًا آخر هو العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات، فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنه بأفعاله؛ أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل، وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسيًّا يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد، فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع عملاً بهذا الميل الأولى، ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين؛ إن الميل الأولي منصرف إلى اللذة؛ فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقي كيانه، وإلى جانب هذا الميل العامر وهبتنا الطبيعة ميولاً خاصة كلها طبية وموضوعاتها موافقة للطبيعة، وبالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنه جزء من الطبيعة الكلية، وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقي وتابع لها، فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة في مطابقة إرادته للإرادة الكلية، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع وأضدادها مضار، ولا يراها جديرة بأن تسمى خيرات وشرورًا، فإن هاته الموضوعات

أشياء جزئية متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتهيها ونسبية إليها، أما الإررادة الصالحة فشيء مطلق كالإرادة الكلية ومدم ك بالعقل، وهاتان صفتان تميزان الخبر مما عداه، والخير مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى، وهو ممدوح لذاته، وهي لا تمدح مستقلة عنه، وقد تعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون أن تجعله مذمومًا، والخير الفضيلة، فليس للفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه، ولكنها تنتهي عند نفسها وتقوم في إدارة المطابقة مع الطبيعة، وليست تقاس قيمتها بغاية تحققها ولكنها هي الغاية تُشتهي لذاتها، فهي كاملة منذ البداية، تامة في جميع أجزائها، وما هذه الأجزاء سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الأحوال: الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، والعفة هر _ الحكمة في اختيار الأشياء، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق، فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إمّا يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية أو بالقدم، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية، ويقبل مفاعيل القدس طوعًا. ولكن أليس القول بالقدر من ناحية وحصر الخير في الإرادة من ناحية أخرى يُزهدان الإنسان في كل عمل وينتهيان به إلى الجمود؛ إذ تتساوى __ عنده الأشياء فلا يقوم لديه سبب لاختيار بعضها دون بعض؟

كلا، فإن القدر مغيب عنا كما أسلفنا، والموضوعات الخام، جية، وإن لم تكن خيرات وشرورًا بالذات، إلا أنها مادة الإرادة، ولولاها لبقيت الإرادة قوة صرفة ولم تخرج إلى الفعل ولم تحقق الخير، وهي إغّا تفعل بالاختيار بينها، فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار، والموضوعات المضادة لها منبوذة، دون أن يتعلق بموضوع دون آخـر، ودون أن يريد موضوعًا ما كما يريد الخير، وإذا ابتُلى بمرض أو أصابته مصيبة آثر

ذلك لعلمه أنه مقدر عليه، فيتوافر له الخير الحقيقي في كل حال، اللهم إلا إذا نزلت به فوادح لا تطاق، فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص مر حياة لم يعد فيها شيء مطابقًا للطبيعة، وفيما خلا هذه الشدائد فإنه يصمد للدهر لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ويحتفظ بحريته وينعم بفضيلته

(ب) وأدنى من الإنسان الكامل مرتبة إنسان ناقص يعلم وظائفه وحدودها ولكنه لا يرتقى بعقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية، فلا يرى في الوظائف توابع لإرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار واحدة بعد أخرى متفرقة لا تجمعها فكرة الطبيعــة الكلية، فتظل أفعاله من جنس موضوعاتها لا خيرًا ولا شرًّا، ينقصها لكي تصير خيرًا وفضيلة أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلى ولأجل هذه المطابقة، والنقصان على درجات: درجة دنيا الإنسان فيها بريء من معظم النقائص لا منها جميعًا، ودحرجة تالية الإنسان فيها بريء من جميع الأهواء ولكنه عُرضة للسقوط فيها، ودمرجة ثالثة وأخيرة الإنسان فيها آمن خطر السقوط ولا يفتقر ليكون حكيمًا لغير الشعور بالحكمة، ولكنه ناقص ما دام لم يبلغ إلى هذا الشعور وفي أيّ درجة كان، مثله مثل الغريق فإنه مختنق سواء أكان في قاع الماء أو قريبًا من السطح، أو مثل الرامي فإنه مخطى ع سواء أجاء سهمه قريبًا من الهدف أو بعيدًا منه؛ ذلك بأن الحكمة شيء غير منقسم لا يحتمل التدرج، هي استقامة الإمرادة إما أن توجد أو لا توجد كما أنَّ الخط إما مستقيم أو منحن ولا وسط.

(ح) ويليه الإنسان الشرير أو الضالف غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى فاتخذ نفسه مركزًا للوجود وعاس الخير الخير الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع وحصر سعادته فيها فتعرض

لشتى الهموم والآلام، أفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة، كلها عصيان للعقل وللطبيعة فكلها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصي أكثر من غيره فيعد أثقل، كقتل الأب مثلاً فإنه يتضمن إمهاق النفس والغدر ونكران الجميل، وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتباس، وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عز 📉 إرضائها غرضًا وغاية، وتساعد البيئة على ذلك مِا نفرض علر للطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والألم على أنواعه فتقنعهم بأن كل ألم شر، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين، فتنقلب الميول انفعالات وأهواء أي ميولاً مس فة مضادة للعقل تزعج النفس وتحول دور الفضيلة والسعادة، وليس الانفعال أو الهوء _ _ الإحسـاس اللاذ أو المؤلم الحادث في النفس عن الأشياء، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس، والفرق بينهما كالفرق بن الألم والحزن أو بن اللذة والغبطة؛ فإن الحزن والغبطة موقفان للإنسان ما هو عاقل بإزاء الألم واللذة اللذان هما حالان له يما هو حاس، فالانفعال صادر عن رضا النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما؛ أيْ إنه حكم: مثال ذلك ليس حكمنا بأن «موت الصديق مصيبة» هو الذي يحرك النفس بل الحكم بأنه «من اللاخرم أو اللائــق أن نحزن لهذه المصيبة» بحيث إذا أردنا أن نسـتبعد الحزن وجب أن نسـتبعد هذا الحكم لا الحكم الأول، وقس على ذلك سائر الانفعالات، فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل مز _ هذه الناحية ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها، وهي جميعًا رديئة يجب استئصالها، وهي أمعن في عدم المعقولية فإن زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما؛ إذ نرى الحزن مثلاً أشــد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه، وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضًا في النفس يتعذر علاجه وهذه أدنى الدركات،

فالرواقيون يعودون إلى رأي سقراط أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، ويقولون: إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو إنه العقل يصير غير عاقل بتراخي النفس وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب، ولكن كيف عكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر من العقل الكلى صدورًا ضروريًّا؟

(د) إذا انحص الخبر في الإمرادة وكانت الأشياء لا خبرًا ولا شرًا نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عُرفية بحتة كما كان يقول السُفسطانيون والكلبيون، أما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافًا لما يقول أبيقوروس، ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدنًا وشعوبًا لكل منها عصبيته وقانونه، فإنهم جميعًا وموجودون في طبيعة واحدة هي أمهم وقانونهم، فوطن الحكيم الدنيا بأسرها وما بعدنا عن أفلاطون وأرسطو ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريده الأبيقوريون، فيؤسس أسرة ويُعنى بالسياسة، ولكنه لا يثور على النظام القائم ولا يحاول تحقيق مدينة مُثلى، بل يعتبر النظم السياسية سواء ويجتهد في حسن التصرف بها.

(هـ) ولقد كانت الرواقية مدىسة فضيلة وشَمم وشـجاعة وإن لم يخلُ أصحابها من العُجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحيانًا إلى حد الانتحام؛ إظهارًا لشجاعتهم وفضيلتهم، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مباقضًا لحب البقاء وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الميل الأساسي، وعرفت المدرسة عصرًا ثانيًا هو «الرواقية المتوسطة» في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد أهم رجاله آسيويون كذلك من طرسوس

343 —

وسلوقية وصيدا، خالف بعضهم الزعماء الأولين في مسائل ثانوية، ثم عصرًا أخيرًا رومانيًا هو «الرواقية الجديدة» في أيام القياصرة، أشهر أسمائه سنيكا وأبيقتاتوس والإمبراطوس مرقس أوراليوس، وهمر الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهمر إلينا كاملة، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة، وبعد ذلك لم تعدمر المدرسة أتباعًا متفرقين، ونحن نجد في «رسائل إخوان الصفا» كثيرًا من الآراء الرواقية في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم، ونحن نرى أن مذهب إسبينوس ما هو إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي، وأن الأخلاق عند كنْط هي الأخلاق الرواقية.

344 ——

الفصل الرابع

الشكاك

(91) الشك الخلقي: بيرون

(أ) ليس الشك جديدًا في الفلسفة اليونانية، فقديًا اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية، واتهم أتباع هرقليطس المعرفة العقلبة، واتخذ السُفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق

والعادات ذريعة قوية للشك، ولكننا الآن بإنراء شلث جديد له أسبابه ومميزاته؛ فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعاصفها، وفتح الإسكندر بلادًا رأى فيها اليونان ألوانًا من العادات والأخلق، ولمّا تُوفّي وتمزق مُلكه وراح اليونان يتقاتلون كان من جراء انحطاطهم السياسي تخاذل الهمم وتعاظم حاجة العقلاء للراحة، فقامت إلى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً وقبل كل شيء على ما رأينا، وكانت منها المدرسة الشكية، لمر يكن الشاك في هذا الدور نافيًا متهكمًا كالسُفسطائي ولكنه رجل مغلوب على أمره فقد الإيمان بالحق والخير في بيئة تبلبلت فيها الأمكاس وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد فانعزل في نفسه لا يوجب ولا ينفي وإنما يقول: لا أدري، ولم يكن كالسُفسطائي مزهوًا بفنه طائبًا للمال، ولكنه كان جادًا مُعرضًا عن متاع الدنيا، أقرب في أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية، ولم يكن هذامًا مثله، ولكنه كان

345 ———

يرى في الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان، وكان السُفسطائيون مبتدئين يحاجون بلا ترتيب ولا منهج، أما الشكاك فأناس انتفعوا بتقدم الفكر اليوناني فأتقنوا المحاجة على أصولها وأبلغوا الشك أشده وأقاموه مذهبًا بين المذاهب.

(ب) وإمامهم بيرون (365 - 275) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاأدرية، المنكر للعلم ولليقين، وُلد في إيليس، وتتلمذ لأحد الميغاريين وعرف أحد أتباع ديمقريطس، ورافق وإيّاه حملة الإسكندر على الشرق، فرأى «فقراء» الهنود وأعجب بما كانوا يُبدون من عدم مبالاة بالحياة وثبات في الآلام، وبعد وفاة الإسكندر عاد إلى وطنه، قضى فيه حياة هادئة بسيطة، وكان موضع إجلال مواطنيه، عينوه كاهنًا أعظم وأقاموا له تمثالاً بعد موته.

(ج) لم يدون آراءه وإنما ذكرها تلاميذه، ويرجع ما بقي لنا من أقوالهم إلى ما يأتي: كل قضية فهي تحتمل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة، فالحكمة في العدول عن الإيجاب والسلب والامتناع عن الجدل والوقوف عند الظواهر؛ «فإن الشك لا يتناول الظواهر وهي بينة في النفس ولكنه يتناول الأشياء في أنفسها، والشالث يقر أن الشيء الفلاني يبدو له أبيض، وأن العسل يبدو لذوقه حلوًا، وأن الناس تحرق؛ ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء أبيض، وأن العسل حلو، وأن من طبيعة النار أن تحرق». وعلى ذلك ليس هناك خير وشر بالذات، وكل ما هنالك عرف واصطلاح يسير عليهما الناس، الشيء الواحد تارة يكون خيرًا وتارة شرًا، وكل شيء فهو زائل، الخير والشر على السواء، فالناس يخطئون؛ إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم في الأشياء أنفسها ويعتمدون عليها كأنها باقية، أما إذا اقتنعوا أن الأشياء زائلة والأحوال متقبة انتفى تصديقهم بها وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها، وبعموا بالطمأنية أي السعادة مهما تكن الظروف. ويلوح أن أقواله كانت

من هذا الطراز الأخير، وأن الشك عنده كان خلقيًا أكثر منه منطقيًا، وكان موجهًا لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة لا إلى قيمة المعرفة في داتها، ولم يُذكر عنه أنه اشتغل بالمنطق والعلم الطبيعي وعُني بالرد على أصحابها كما سيفعل المنتمون إليه في عهد متأخر.

(92) الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال: أرقاسيلاس وقرنيادس

(أ) قبل هذا العهد وإلى جانب تلاميذ بيرون نجد الشلك في مدرسة كانت تظن أبعد المدارس عنه هي مدرسة أفلاطون، وأول من قال به من حرجالها أرقاسيلاس (316 - 241) ونهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد فعرفت لهذا العهد بالأكاديمية الجديدة، وُلد أرقاسيلاس في إيولية وجاء أثينا فاستمع إلى ثاوفراسطوس ثمر اختلف إلى الأكاديمية وبقى فيها وترأسها مز _ سنة 268 إلى وفاته، وكان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ، وقد كان يناقش ولا يكتب؛ لأنه أراد أن يعود إلى منهج سقراط في الجدل وتصنع الجهل، أو إلى منهج أفلاطون الذي كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين في قضية واحدة وأن يستعمل صيغًا شكية مثل «يلوح وقد يكون» وما إلى ذلك. وجَّه همّه إلى منازلة زينون وأصحابه وزعزعة ثقتهم باليقين فهاجم نظرية «الفكرة الحقيقية» فأنكر أولاً أن يقع التصديق على فكرة وهو إمّا يقع على _ قضية؛ وقال ثانيًا: إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عز _ شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنامر وأوهام السُّكر والجنون، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية وليس هناك علامة للحقيقة، وإذا كانت التصورات سواء كانت الحكمة و __ تعليق الحكم على الشيء في ذاته، غير أز_ من الآراء مـا يبدو معقولاً ومــز الأفعال ما يبدو

347 —

مستقيمًا؛ هي تلك التي يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهانًا على مطابقتها لحقيقة ممتنعة الإدساك، فأرقاسيلاس كان احتماليًا أو مرجحًا يعتقد بالعقل في هذه الحدود فيختلف من هذه الناحية عن بيرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعي خضوعًا أعمى، ويحتفظ بشيء من سقراط وأفلاطون.

(ب) وتوالى على المدرسة زعماء ثلاثة نَحْوا هذا المنحى ولم يزيدوا شيئًا، وجاء بعدهم قرنيادس (214 - 128)، نشأ في قورينا ودخل الأكاديمية ثم صاس زعميها قبل سنة 156 إلى وفاته، ومما يذكر عنه أن أثينا كانت قد خرّبت مدينة أوسبة فقضى عليها مجلس الشيوخ الروماني بغرامة -وكان قد صار الحكم بين المدن اليونانية بعد فتح اليونان سنة -146 فأوفد الأثينيون إلى روما سفراء ثلاثة يدافعون عن قضيتهم اختاس وهم من ثلاث مدارس فلسفية: واحد رواقي، وآخر أسسطوطائي، وثالث أكاديمي هو قرنيادس، فكان لخطبهم تأثير كبير في المجلس وفي الجمهور، وخطب هو الجمهور يومين متواليين أوسرد في اليوم الأول الحجج المعارضة، فكان إعجاب القوم بالخطبة الثانية أعظم ، وخافت السلطة على العقائد الموروثة، فطلبت إليه أن يبرح المدينة.

(ج) لم يكتب ولكنه جادل، جادل الرواقيين على الخصوص وأنكر أز تكون هناك عدمة للحقيقة، نقد الحواس والعقل والعرف، وقال بالاحتمال والترجيح، ووضع لذلك ثلاثة شروط:

الأول: الانتباه، فكل ما انتبهنا إليه مز_ التصورات وبدا واضحًا قويًّا صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذبًا أيَّ اعتبرناه محتملاً.

الشرط الثاني: عدم تناقض التصورات، مثال ذلك إذا أبصرت شخصًا فإذ أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثياسه والأشياء المحيطة به، فإذا

اجتمعــت هذه كلها صدقت الرؤية أي اعتبرتها محتملة، أما إن عاب بعضها فقد وجب على الحذر.

الشرط الثالث: امتحان التصورات في جميع تفاصيلها، مثال دلك إذا أبصرت حبلاً وظننته ثعبانًا فإنى أضربه بالعصا فأعلم ما هو.

بهذه الشروط نستطيع أن نطمئن إلى التصور، ولكنها لا تخوّلنا الحق في الحكم على الشيء في ذاته، هي محك للتصور فقط، والاحتمال المستند إليها معادل عمليًا للحقيقة الممتنعة الإدراك.

(93) الشك الجدلى: أناسيداموس وأغريبا

(أ) وتوالى تلاميذ بيرون من جهتهم يحاكون أستاذهم إلى أن قام أناسيداموس فوضع المذهب وضعًا عليًّا ودعمه بالحجج، ولسنا ندىي نرمانه بالضبط فإنه يتراوح بين أواثل القرن الأول قبل الميلاد وأواخر القرن الأول بعده، وكل ما يقال عنه أنه علَّم بالإسكندرية في وقت غير معين، وتُذكر له كتب لم تصل إلينا، أما آراؤه فمروية في الكتب القديمة وتلخص فيما يلي: انتمى صراحة إلى بيرون، وميز الشكاك من الأكاديميين بأن هـ ولاء يقولون أنه لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل والخير والشر والحكمة والحماقة فيقعون في التناقض، أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلاً، وأورد حجبةًا عشرًا لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات وثلاث حجج ضد العلم.

(ب) وهذه هي الحجج العشر جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة:
 الأولى: أز اختلاف الأعضاء الحاسة ف الحيوان والإنسان يستتبع أز

لكل نوع إحساساته الخاصة؛ فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العيى، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيواز فإن منه المغطى بصدف أو مريش أو قشر أو شعر، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته، إذن فلنا أن نقول عن الشيء المدرك بالحواس «إنه يبدو لنا كذا لا أنه كذا في ذاته»؛ إذ لا يسوغ لنا أن نفرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان.

الحجة الثانية: أن اختلاف الناس جسمًا ونفسًا يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم فكيف الاختيار؟ هل نرجع للأغلبية؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعًا، ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد وبلد وبين عصر وعصر فيتعين العدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم.

الحجة الثالثة: أن الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد؛ فالبصر يدرك بروزًا في الصورة واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة، ومن يدرينا؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا، إذن فنحن هنا أيضًا ندرك الظواهر لا الحقائق.

الحجة الرابعة: أن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك؛ فمثلاً العسل يبدو مُرًّا في الحُمّى وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان، وإن قيل: إن مثل هذه الحالات مرضي استثنائي. أجاب الشاك: وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفًا بغير الظواهر؟

الحجة الخامسة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع؛ فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة فإذا ما اقتربت أو اقتربنا مبها بدت كبيرة متحركة، والبرج المربع يبدو مستديرًا عن تُعد، وتبدو العصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه، وضوء المصباح يبدو

ضنيلاً في الشمس ساطعًا في الظلام، وإذا نظرنا إلى صورة عن بعد رأينا فيها بروخًرا فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته: فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله والأوضاع التي تتخذها والمسافات التي تفصلنا عنها؟

الحجة السادسة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة؛ فلون الوجه يختلف في الحر وفي البرد، ويختلف الصوت في الهواء اللطيف وفي الهواء الكثيف، ويختلف لون الأرجوان في ضوء المصباح، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا في الحجة الرابعة، فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به؟

الحجة السابعة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية، فمثلاً قرن المعزى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة، والنبيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا.

الحجة الثامنة: أن كل شيء نسبي بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرك؛ فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار، إلى أعلى أو أسفل، بنفسه بل بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك الكبير والصغير والأب والابن، فليس شيء مدركًا في نفسه.

الحجة التاسعة: أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادم؛ فالنجمر المذنب يدهشنا لندرته، ولولا أننا نرى الشمس كل يومر لكانت تبدو مخيفة، فليست صفات الأشياء هي عنة أحكامنا عليها بل كثرة ورودها أو ندرته.

الحجة العاشرة: اختلاف العادات والقوانين والأراء؛ فالمصريون يحنطون الموتى والرومان يحرقونهم وبعض الشعوب يلقيهم في المستنقعات، ويجيز الفرس خرواج الأبناء من أمهاتهم، ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم ، ويحظر القانون اليوناني كل ذلك، واختلافات الأديان ومذاهب الفلاسعة وقصص الشعراء معلومة للجميع.. إذن، فكر ما نستطيع أن نقوله هو أن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا أيْ ما بدا أو يبدو لهم حقًا لا الحق في ذاته.

وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة هي حجة النسبية نعتبرها جنسًا عاليًا تحته أجناس ثلاثة: جنس خاص بالشخص المدرك يشمل الحجج الأربع الأولى، وجنس خاص بالموضوع المدرك يشمل الحجتين السابعة والعاشرة، وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعًا يشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة.

(ج) ونقده للعلم يعتبر أثره الخاص في المذهب، وكان لا بد من هذا النقد ليتمر له قوله بتعليق الحكم، وتعريف العلم أنه معرفة العلل بالظواهر، فله حجة تبطل المعرفة معنى أنها معرفة الحقيقة، وأخرى تنقد العلية، وثائثة تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العلل، فالحجة الأولى تقول إن وُجدت الحقيقة فهي لا تخلو أن تكون إما محسوسة وإما معقولة، ولكنها ليست محسوسة؛ لأن كل ما هو محسوس فهو مدم بالحس وليست الحقيقة مدم كة بالحس؛ لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان وليس يكن إدراك الحقيقة دون برهان فليست الحقيقة محسوسة، وهي ليست معقولة وإلا يكن شيء محسوس حقيقيًا وهذا باطل.

الحجة الثانية: لا يستطيع الجسم أن يُحدث جسمًا؛ إذ يستحيل أن يُحدث في الله يستطيع اللاجسمي أن شيء شيئًا لمر يكن موحودًا وأن يصير الواحد اثنين، ولا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لاجسميًًا؛ وذلك للسبب نفسه ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال

يقتصيان التماس واللاجسمي منزه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل، ولا يستطيع الجسم أن يُحدث لاجسميًّا ولا اللاجسمي أن يُحدث جسميًّا؛ لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي، واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم؛ فالعلية ممتنعة.

الحجة الثالثة: يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ولا يفسرونها على نحو واحد، مثل أعراض الأمراض تظهر للأطباء ويختلفون في تأويلها، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة، فالعلم ممتنع.

(د) وكان لأناسيداموس أتباع لمر يحفظ التاريخ شيئًا عنهم فلا تفيدنا أسماؤهم، واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله هو أغريبا يوضع في القرن الأول أو الثاني للميلاد، له خمس حجج:

الأولى: تناقض الفلاسفة فيما بينهم وفيما بينهم وبين العامة.

الثانية: نسبية أحكامنا إلينا أو بعضها إلى بعض، وفي هاتين الحجتيز تدخل حجج أناسيداموس العشر.

الحجة الثالثة: التداعي إلى غير نهاية في البرهان جعنى أن كل قضية فهي تتطلب برهانًا وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان أبدًا.

الحجة الرابعة: أن المبادئ التي يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادي التسلسل في البرهان فروض غير مبرهنة فهي ليست أبين من نقائضها.

الحجة الخامسة: إذا أمردنا تفادي التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الحدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة والبرهان ممتنع على كل حال والحجتان الأولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية، والحجم الشلاث الباقية خاصة بصوىة المعرفة أو بأصول المعرفة

العقلية، والقسم الأول يرمي إلى أن اليقين غير موجود بالفعل، والقسم الثاني يرمي إلى أن البقن لا مكن أن يوجد.

(94) الشك التجريبي: سكستوس

(أ) ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك أو طائفة من الشكاك احترفوا الطب، أخذوا بالموقف الهادم السلبي الذي هو تراث سلفهم وزادوا عليه موقفًا إيجابيًّا أوحت به صناعتهم هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء، فأقاموا الفز بديلاً من العلم وعُرفوا لذلك بالتجريبين، أشهرهم سكستوس أمبيريقوس أي التجريبي، نكاد لا نعرف شيئًا عن حياته، عاش في القرن الثاني للميلاد على ما تذكر بعض الروايات، أو في القرن الثالث على ما جاء في روايات أخرى، له كتب هي موسوعة المذهب الشكي فيها أخبار الشكاك وحججهم، وقد وصلت إلينا منها ثلاثة؛ واحد يدعى الحجج البيرونية وهو موجز المذهب، وآخر عنوانه الرد على الفلاسفة، والثالث في الرد على العلماء.

(ب) والقسم السلبي في كتبه تكرار لما سبق إليه من أقوال الشك موزعة على ثلاثة أقسام: ضد المناطقة وضد الطبيعيين وضد الخلقيين، وهو ينبه إلى أن دحض أصحاب اليقين لا يعني البرهان على أنهم مخطئون «فإن مثل هذا البرهان حكم موجب» ولكنه يعني أنهم غير محقين أو بالأحرى أنه يمكن دائمًا معاصضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوةً، ومما يذكر من حججه ضد المناطقة نقده للقياس والاستقراء، فهو يقول عن القياس: إن المقدمة الكبرى «كل إنسان فهو حيوان» لمر يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون وديون هم أناسي وحيوانات في آن واحد، فإذا أضاف قوله: «وسقراط إنسان إذن فسقراط حيوان» كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول؛ لأن القضية

الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل (50 -ب). ويقول عن الاستقراء: إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلية عير منطقية؛ لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكلب، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات؛ لأن عددها غير متناه، فالاستقراء تامًّا كان أو ناقصًا ممتنع (50 -و)، والبرهان بنوعيه قياس واستقراء ممتنع.

- (ج) أما القسم الإيجابي فلم يعرضه صراحةً ولكنه ظاهر من عباس اته فهو يقول: «لسنا نريد معارضة الرأي العام ولا الوقوف جامدين بإن الحياة» ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وكافية للحياة وهي ترجع إلى ثلاثة أمور:
- (1) الشاك يتبع الطبيعة فيأكلب عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبي ساثر الحاجات الطبيعية كما يفعل الناس كافة.
 - (2) والشاك يتبع القوانين والعادات؛ لأنها مفروضة عليه.
- (3) والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسبب تجربة تؤدي به عفوًا إلى توقع بعضها عند حدوث بعض، وكل ذللث بِناءً على ملاحظات كثيرة شخصية أو متواترة، فيحصل بذلك على الفن أيْ على جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً ما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ كلية ويتوقع المستقبل بِناءً عليها بالعادة دوز أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة أو مبرر في عقله؛ فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات إلى فقه اللغة، ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان، ويستخدم العدد دون الخوض في علم الحساب، وينبئ بالمطر والصحو والزلازل بِناءً على الملاحظة الصرفة دون نظر إلى علم الفلك أو علم التنجيم ، ويطبب دون ادعاء معرفة ماهيات الأمراض وتعيين عللها.

(د) ومعى هذا أن البأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج مع هذا الفارق وهو أن الساذج لا يُعنى بالبحث عن تفسير الأشياء، والشاك يعتقد أنه ليس هناك تفسير يبحث عنه أو أن هذا التفسير ممتنع المنال، ولكن مهما يحرص الشكاك على تعليق الحكم فإن الحياة تضطرهم إلى قبول اليقين، فإذا قبلوه إلى هذا الحد المتواضع الذي ذكرنا لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين أيًا كان مقداره، وتؤدي به إلى الأسباب الأولى التي هي أصول العلم، وما من حجة من حجج الشكاك إلا وهي مردودة، ولمر يكونوا ليغتروا بها لو أنهم نظروا نظرًا جديًا في تفنيد أفلاطون وأرسطو دعاوى السفسطائيين والميغاميين، ولكن الناس كما أنهم لا يتعظون بحوادث التاميخ أو ينسونها فكثيرًا ما لا ينظرون في الحديث فأثر في فكر ديكارت، وتغلب على فكر هيوم، وأيقظ كنط من «سباته اليقيني» فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم لستوارت مل الأركان الأساسية فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم لستوارت مل الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائي عافي ذلك نقده للقياس وتلمسه أساسًا للاستقراء.

القصل الخامس

الأفلاطونية الجديدة

(95) فيلون الإسكندري

(أ) في القرن الثاني قبل الميلاد نهضت الأفلاطونية في عدة مدن بين أهل الطبقة الراقية، وفي القرن التالي نهضت الفيثاغورية كمدرسة خلقية، واختلطت النزعتان عند كثير

من المفكرين وتأثرتا بالديانات الشرقية، وفي القرنين الأول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كتب أفلاطون ووضعت عليها الشروح وبالأخص على «ثيماوس»، وقام الجدل فيما يذكر هذا الكتاب عن أصل العالم فكانت الكثرة على أن العالم عند أفلاطون قديم، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع. واتخذت الأفلاطونية شكلاً جديدًا ظاهرًا عند فيلون اليهودي الإسكندري، وكانت الإسكندرية قد خلفت أثينا كمركز للفلسفة واكتظت بالعلماء من مصريين ويهود ويونان ورومان، وكانت جاليتها اليهودية غنية زاهرة آخذة بحسظ عظيم من الثقافة اليونانية حتى إنها لم تكن تقرأ التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية (۱)، وكانت تعتقد في معظمها أن الوحي الإلهي يشمل هذه الترجمة

357 ———

 ⁽¹⁾ هي أقدم الترحمت وأشهرها، قام بها في القرل الثالث قبل الميلاد بناء على أمر بطليموس فيلادلف اثنان وسبعول علماً من يهود مصر، وهذا العدد هو أصل التسمية.

أيضًا، وكار فيلون كبير القدر في قومه، لم يُضبط تاريحه، فهو يوضع ما بير سنة 40 قبل الميلاد وسنة 40 بعده، ومما يذكر عنه أنه ذهب في أواخر أيامه في وفد إلى حوما يشكو معاملة الحاكم الروماني على مصر لأهل مِلَّته، ولمر يكن يعرف العبرانية فقرأ التوحراة باليونانية وشرحها بهذه اللغة، وغرضه أن يبين لليونان أن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم، وكان يهود الإسكندرية يشرحونها شرحًا رمزيًا كما كان اليونان قد ألفوا أن يشرحوا هوميروس منذ زمن طويل، فكانوا يصورون التوراة بالإجمال كأنها قصة النفس مع الله، تدنو منه تعالى أو تبتعد عنه بهقدار ابتعادها عن الجسر أو دنوها منه، وكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلاً بأز الله خلق عقلاً خالصًا ثم صنع على مثال هذا العقل عقلاً أقرب إلى الأرض «آدم» وأعطاه الحس «حواء» معونة ضرورية له، فطاوع العقل الحس وانقاد للذة «الحية» وهكذا.

(ب) وفيلون يدمج في شرحه الضخم الآراء الفلسفية المعروفة في عصره مبعثرة من غير ترتيب، ولا يُعنى بتلخيص آرائه وتحديد معاني ألفاظه، بل لا يحجم أحيانًا كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة، بحيث يتعذر تصوير فكره، ويستخلص من هذا المزيج بضعة أفكار: الفكرة الأساسية هي فكرة إله مفارق للعالم، خالق له، معنيي به ولكنه من البُعد عن كل ما يدركه العقل بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئًا آخر، فكل ما ورد في التوراة من تشبيه يجب أن يُؤوَّل بحسب هذا الاعتبار، وفكرة أخرى هي أن العناية ليست مباشرة ولكنها تتخذ وسطاء، وكذلك لا تبلغ النفس إلى الله إلا بوسطاء، والوسيط الأول هو «اللوغوس» أو الكلمة ابن الله غوذج العالم، ويليه الحكمة فرجل الله أو آدم الأول فالملائكة عنفس الله وأخيرًا «القوات» وهي كثيرة ملائكة وجن ناحرية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية، وتطهر

النفس بالزهد وعلى الأخص بالعبادة الباطنة يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى الوسيط الأعظم أيْ كلمة الله، ويبدأ التطهير والصعود والعودة إلى الله حير يعلم الإنسان بطلان المحسوسات ونروالها -وفيلون يدلل عليه بحجج أناسيداموس وغاية النفس البلوغ إلى الله بالذات والاتحاد به لا الوقوف عند معرفة الله بواسطة العالم -وهذا حظ الأكثرين - أو معرفة الله بالوسيط -وهذه درجة أرقى فإذا ما أردنا أن نتين ماهية هؤلاه الوسطاه اعترضنا تعدد النصوص وتباينها: فاللوغوس هو تارة الوسيط الذي خلق الله العالم به كما يصنع الفنان بآلة والذي نعرف الله به والذي يشفع لنا عند الله، وهو مرة وهو طورًا ملاك الله المذكور في التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر الله، وهو مرة قانون العالم وقدره على مذهب هرقليطس والرواقيين، ومرة أخرى هو المثال والنموذج قانون العالم على حسبه كما يقول أفلاطون، وغير ذلك كثير، أما «القوات» فهو تارة يردها إلى المثل الأفلاطونية وطورًا يتصورها روابط تشد الأشياء وتوحدها على رأي تارة يردها إلى المثل الأفلاطونية وطورًا يتصورها روابط تشد الأشياء وتوحدها على رأي

(96) أفلوطين

(أ) من الإسكندرية أيضًا خرج أفلوطين أكبر مجددي الأفلاطونية، وُلد في ليقوبوليس من أعمال مصر الوسطى سنة 205 ميلادية، وبقي بها إلى الثامنة والعشرين، ثمر قصد إلى الإسكندرية وتتلمذ لأمونيوس الملقب بساكاس أي الحمّال؛ لأنه كان حمّالاً قبل أن يشتغل بالفلسفة، وأمونيوس هو المؤسس الحقيقي للأفلاطونية الجديدة كمذهب فلسفي، نشأ مسيحيًّا ثمر ارتد إلى الوثنية اليونانية، ولسنا ندري عنه شيئًا كثيرًا فإنه لم يدوّن آبراءه، ولم يصلنا تفصيلها، إنما يقالب: إنه كان يوجه همه إلى خلق حياة روحية في تلاميذ قليلين مختارين، وظل أفلوطين يأخذ عنه إحدى عشرة سنة، ثم أبراد

أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية، فالتحق بالجيش الروماني المجرد على فارس، ولكن هذا الجيش بعد أن طرد الفرس من سوس انهزم في العراق، فلجأ أفلوطين إلى إنظاكية ثم رحل إلى روما سنة 245 وأقام بها حتى مماته سنة 270، وكان مجلسه بها حافلاً بالعلماء وكبار رجال المدينة حتى لقد تتلمد له الإمبراطوس والإمبراطوسة؛ لسمو نفسه وعظيم حكمته في إرشاد مريديه في الحياة الروحية.

(ب) ولم يشرع في الكتابة إلا نحو الخمسين، كان يكتب أو يُملى على عجلب ويدع لتلميذه وكاتب سره فورفوريوس مراجعة الأوبراق، كتب أربعًا وخمسين مرسالة هي صورة لتعليمه الشفوي، وكان تعليمه شرحًا على نص لأفلاطون أو لأمرسطو أو لواحد من شراحهما، أو على قضية رواقية أو على دعوى شــكية أو جوابًا على سؤال أو ردًا على اعتراض، فليست رسائله عرضًا منظمًا لمذهبه ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصــة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون، والموضوعات المأثورة هي أقوال أفلاطون في الخير والجمال والحب والجدل كما وردت في ثيماوس والمأدبة وفيدروس والمقالتين السادســة والسابعة من الجمهو رية، والموضوع الرئيسي النجاة: نجاة النفس من سبهنها المادي وانطلاقها من عالم الطواهر إلى موطنها الأصلى عالم الوجود والحقيقة، والمنهج تامرةً الجدل الصاعد من الظواهر إلى الوجود، وطورًا الجدل النازل من الوجود إلى الظواهر. وبعد وفاته جمع فورمفوريوس الرسائل وقدم لها بترجمة لأفلوطين وونرعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل متابعة لاعتقاد الفيثاغوم بين عزايا الأعداد فسميت بالتاسوعات، ويمكن أن يقال: إن التاسوعة الأولى خاصة بالإنسان، والثانية والثالثة محيطه أيُّ بالعالم المحسوس، والرابعة بالنفس، والخامسة بالعقل، والسادسة بالوجود.

(ج) قبل عرض مذهب أفلوطين يجب أن نذكر أركان الوجود عند أفلاطون، وهي ترجع إلى أمربعة: أولها «الواحد» الذي حل محل مثال الخير ومثالــــ الجمال والصانع (33 - د) والذي __ ينطبق عليه من باب أولى أنه ليس __ ماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية لا يوصف، أو لا يوصف_ إلا سلبًا (34 ب). والركن الثاني النموذج الحي بالدات الحاوي جميع المثل. الثالث النفس العالمية (35 أ). والرابع المادة. فأفلوطين يضع كذلك «أقانيم أربعة» أيُّ أمربعة جواهر أولية: «الواحد» أو الأول ثــم ثلاثة صادرة على النحو الآتي هي: العقل فالنفس فالمادة، وهو يبرهن على وجودها بالجــدل الصاعد ويبين الصدور بالجدل النازل، فمن الوجه الأول يقول مع الرواقيين: إن تفاوت الموجودات في الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها، ولكنه ينكر قولهم: إن اتحاد أجزاء المادة يتم مادة فإن من شــأن المادة التفكك والتشتت، ويذهب إلى أنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم؛ فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة؛ لأن كل قضية فهي تحتوى على سائر القضايا بالقوة فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذي يدركها، فالنظر في معنى الموجود وفي ضرورة وحدته يؤدي بنا من الجسمى إلى اللاجسمي، والوجود الحقيقي هو التأمل والفكر الذي يرد الكثرة إلى الوحدة، وكل موجود لا يكور 🤍 اتحاد أجزائه تامًّا فهو يقتضى فوقه اتحادًا أتمرٍ ، وعلة الوحــدة في الموجود الأدنى هي تأمله المبدأ الأعلى؛ فإن الحيوان والنبات وكل موجود إمّا يحصل على صورته بحسب تأمله مثاله وغوذجه المعقول، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذي تحاول أن تحاكيه تأملاً صامتًا لا يقارنه شعور، وفوق الطبيعة النفس علة وحدة الطبيعة كما أنَّ النفس الجزئية علة اتحاد أجزاء الجسم الحي، وفوق النفس الكلية العقل موضوع تأملها وعلة وحدتها، فإن المعقولات مترابطة متضامنة وتقتضى عقلاً كليًّا يحويها ويدرك ترابطها،

وفوق العقل «الواحد» الذي لا كثرة فيه البتة والذي هو رباط الأشياء جميعًا⁽¹⁾.

(د) ومن الوجه الثاني، أي بالجدل النازل⁽²⁾، نبدأ بالواحد أو الأول وهو بسيط ليس فيه تنوع، ليس هو الوجود؛ «لأن الوجود معين أيْ _ ماهية محدودة ومعقولة»، وإنها هو مبدأ الوجود ووالده والوجود عثابة ابنه البكر، فهو الأشياء جميعًا؛ «لأنه يحويها بالقوة» دون أن يكون واحدًا منها «من حيث أنه ليس فيه تعيين أو تمييز وأنه يظل في ذاته؛ إذ يعطيها الوجود»، وهو كاملــــ لا يفتقر إلى شيء، ولمَّا كان كاملاً فهو فيَّاض، وفيضه يحدث شــينًّا غيره، فيتوجه الشى__ء المحدث نحوه ليتأمله فيصير عقدًّ «أي يصير الأقنوم الثاني الذي هو وجود وعقل وعالم معقول، فما هو غير معين و 🔍 الأول يتعين في الثاني، والثاني حاو للمثل الكلية أيِّ الأجناس والأنواع ومثل الجزئيات أيضًا وإلا لكان العالم المحسـوس أغنى من العالم المعقول وهذا محال». ولمَّا كان العقل شبيهًا بالواحد فإنه يفيض قوته فيحدث صورة منه هي النفس الكلية، وتتوجه النفس نحو العقل الصادم،ة عنه وتفيـض فيوضًا كثيرة «لا فيضًا واحــدًا كالأول والعقل» فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشي وسائر المحسوسات، فالأشياء جميعًا مِثابة حياة مُتد في خط مستقيم من أعلى إلى أسفل، وكل نقطة من نقط هذا الخط تختلف عن غيرها ولكن الخط كله متصل، «والعالم المحسوس حيوان كبير أو إنسان كبير، والنفس علة حركاته الكلية أي حركات الأجرام السماوية؛ لأن الحركة الدائرية تحاكى حركة النفس على ذاتها، والنفس الكلية وسط بين العالمين المعقول_ والمحسوس تتأمل الأول

 ⁽¹⁾ انظر الرسالة الثامنة من التاسوعة الثالثة، والرسالتين الأولى والسادسة من التاسوعة الخامسة، والرسالتين الثمئة والتاسعة من الثاسوعة السادسة، ومواضع أخرى كثيرة.

⁽²⁾ انظر الرسالة الثانية من التاسوعة الخمسة وهي ملخص المدهب أحدثنا منه أهم القصايا ووضعنا لها شروحً بين أقواس، وهذا الشرح مستمد من مجموع الرسائل.

وتدبر الثاني، أو بعبارة أدق تدبر الثاني بتأمل الأول». والمادة آخر مراتب الوجود قبل ظلمة العدم، وهي وجود مطلق «لا وجود باقص له نسبة للصوبرة كما عند أبرسطو»، وهي مع ذلك غير معينة، فلا يوجد اتحاد حقيقي بين المادة والصوبرة وإنما الشيء المحسوس عبارة عن انعكاس الصورة على المادة دون أن يؤثر هذا الانعكاس في المادة، كلما أن الضوء لا يؤثر في الهواء، وهذا القصوبر عن قبول الصوبرة والاحتفاظ بها وعن الاتصاف بأيّ صفة هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التي تلحق العالم المحسوس.

(ه...) واتصال النفس بالمادة هو كذلك أصل نقائصها وشهوهما، فلا يكون التطهير بإخضاع المادة بل بالخلاص منها والعودة إلى حال النفس الأول، والفلسفة وسيلة النفس في صعودها حتى تصل إلى الأول الواحد، ولكنها لا تصل إليه بحدس عقلي من حيث إن المعين وحده هو الذي يمكن أن يكون موضوع إدراك، بل بنوع من «التماس» لا يوصف ولا يصدق عليه أنه معرفة ولا يميز فيه بين عاهرف ومعروف؛ لأنه عبارة عن اتحاد تامر وغبطة بهذا الاتحاد، وليس يستطيع أن يبين عن هذه الحال إلا الذين ذاقوها وهم قليل وهي نادرة عندهم (1)، وهم لا يستطيعون التحدث عنها إلا بالرجوع للذاكرة؛ إذ إنهم في حال الاتحاد يفقدون كل شعور بأنفسهم، وهذا هو الانجذاب وهو أرفع من العقل والفكر (2)، وفي هذا يفترق أفلوطين عن أفلاطون -فيما يفترق - فإن أفلاطون بتوجهه إلى مثال الخير ومثال الجمال كان يرمي إلى إدراك أسمى المعقولات، أما أفلوطين فيريد أن يجاوز المعقول والإدراك إلى الاتصال والاتحاد بما لا مجال فيه لتعيين وتمييز، وهو بهذا يخرج على الفلسفة العقلية ويشابع الأفكار الهندية.

⁽¹⁾ وأفلوطين نفسه لم يبنغ إليها سوى أربع مرات فيما يروي فورفوريوس نقلًا عنه في ف22 من ترجمته له.

⁽²⁾ انظر بالأحص الرسالة التاسعة من الناسوعة السادسة.

(و) على أنه بوضعه الواحد اللامعين في رأس الوجود ومحاولته استخراج الأشياء منه بالتدريج كان أمينًا لموقف قديم متصل في الفلسهة اليونانية: ألم يقل أنكسيمندريس باللامتناهي، وهرقليطس بالناس الإلهية، وباس منيدس بالكرة التي هي وجود محض، وأنبادوقليس بالكرة الأصلية الإلهية، وأنكساغوراس بالمزاج الأول؟ فأفلوطين فَهِم مثلهم أن تفسير الوجود يقوم ببيان التدرج من اللامعين إلى المعيز ، وكانوا قد وضعوا لهذا الأصل قانونًا باطنًا سسمًاه بعضهم الضرورة، وسمًاه البعض الآخر «اللوغوس» وسبطوا الأشياء ربطًا محكمًا لصدوسها عن أصل واحد، وأفلوطين أخذ بهذه الفكرة وذهب في تماسك العالم وتفاعل أجزائه إلى حد الاعتقاد بالتنجيم كالرواقيين وإضافة مفعولية ضرورية للصلوات والتعزيات السحرية بمجرد أنها تؤدى على طقوس معينة، فمال إلى الشرق من هذه الناحية أيضًا وأدخل في مذهبه أحط العقائد القديمة إلى جانب التصوف العالى.

(97) بعد أفلوطين

(أ) ملخوس السوري الملقب بفورفوريوس (233 - 305) أظهر تلاميذ أفلوطين، ولد في صور وعرف أفلوطين في روما سنة 263 فلزمه واتبع طريقته وجذب مرة واحدة في الثامنة والستين على ما يذكر هو، شرح محاورات أفلاطون الكبرى وشرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات، ووضع «المدخل إلى المعقولات» أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول أخذًا عن التاسوعات، وكتابًا «في الامتناع عن اللحوم» نزع فيه منزع الفيثاغورية، وآحر «في أخبار الفلاسفة» مضى فيه لغاية أفلاطون، بقي منه أجزاء، ولكنه مشهور بكتاب «إيساغوجي» أيَّ «المدخل إلى مقولات أرسطو» بقي منه أجزاء، ولكنه مشهور بكتاب «إيساغوجي» أيَّ «المدخل إلى مقولات أرسطو»

تعاربها، وهو وأفلوطين وأمونيوس ومن تبعهم يسمون الفرع الإسكندري للأفلاطونية الجديدة.

(ب) ولها فرع سـوري رأسـه يامبليخوس من خلقيس -سوريا- المتوفى نحو سنة 330، أخذ عن فورفوريوس وقال بصدور الموجـودات بعضها عن بعض ولكنه أكثر من مراتب الوجود وجعل في كل مرتبة ثلاثة حدود. وللمدرسة أيضًا فرع أثبني أشهر رجاله أبروقلوس من القسـطنطينية (410 - 485) شرح عدة محاور ات لأفلاطون و «مبادئ» إقليدس وفلك بطليموس، وله كتاب مطول في «الإلهيات الأفلاطونية» وآخر موجز في «مبادئ الإلهيات» مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة إقليدس، وقد غلا في مزج الرياضيات بالفلسفة.

(98) خاتمة

وفي سنة 529 أغلق الإمبراطوس يوستنيانوس مداس الفلسفة في أثينا وكانت قد أقفرت من التلاميذ وتناقص عدد العلماء فيها⁽¹⁾، وكانت الإسكندرية قد فقدت مكانتها، فانتهت الفلسفة اليونانية بها هي يونانية، انتهت بعد حياة استطالت أحد عشر قرنًا وحفلت بأسمى وأبهى نتاج العقل، ولكنها بقيت بها هي فلسفة، تناولتها عقول جديدة في الشرق والغرب فاصطنعت منها ما اصطنعت وأنكرت ما أنكرت وهي على كل حال تعتبرها أصلاً وتنهج نهجها، فكان لأفلاطون بفضل نزعته الروحية حظ كبير عند المسيحيين في بلاد اليونان والرومان، ثم كان لأرسطو مثل هذا الحظ عند السريان، نقلوا كتبه إلى لغتهم ثم إلى العربية، ولكنهم نقلوها عن شراح

 ⁽¹⁾ فنزح بعض رجالها شرقًا وبلغ قريق منهم قارس فوحدوا أحسن رعاية في بلاط كسرى أنوشروان صديق الفلسفة، منهم سمبينقيوس الشارح الشهير لكتب أرسطو.

كانوا قد أدخلوا عليها شيئًا من التأويل الشخصي، وأكابر هؤلاء الشراح إسكندى الإفروديسي (القرن الثالث للميلاد)، وفوى فوريوس المذكور آنفًا، وثامسطيوس (القرن القرن القرن النادس)، ونقل الرابع)، ويوحنا النحوي (القرن الخامس)، وسميليقيوس (القرن السادس)، ونقل السريان أيضًا مختارات من التاسوعات الثلاث الأخيرة وسمّوها «أوتولوجيا، إلهيات، أرسطوطاليس» ومختارات من «مبادئ الإلهيات» لأبروقلوس وسمّوها «كتاب العلل» وأصافوها إلى أرسطو كذلك، فقبلها الإسلاميون بهذا الاعتبار (1)، وبدا لهم ما فيها من صوفية إشراقية تتمة طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية، فجاءت فلسفتهم مزيجًا من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون، عدا اقتباسات أخرى من سائر المدارس اليونانية، بحيث يتعين على الناظر في الفلسفة الإسلامية أن يرجع إلى كل هذه الأصول، ولما تُرجمت الكتب العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر ذاعت دراسة أرسطو في الغرب وبعثت فيه نهضة فكرية تطوس إلى الفلسفة الحديثة، فالسلسلة متصلة الحلقات، والفضل للسابق.

⁽¹⁾ ما خلا ابن رشد فإنه أظهر أرسطو على حقيقته إلا بعض تأويلات حاصة.

المراجع

المراجع كثيرة للغاية في اللغات القديمة والحديثة، وقد اقتصرنا هنا على الكتب المفيدة لجمهرة قراء الفلسفة، يجد فيها طالب المزيد ذكر طائفة كبيرة مما أغفلناه.

(1) مراجع عامة

- تاريخ اليعقوبي: الجزء الأول فيما قبل الإسلام وفيه فصل عن اليونان، والجزء الثاني في الإسلام حتى سنة 258هـ، ليدن 1883.
 - الفهرست لابن أبي يعقوب النديم أنهى تأليفه سنة 377هـ ليبسيك 1872.
 - طبقات الأمم لصاعد الأندلسي المتوفى سنة 462هـ بيروت 1912.
 - الملل والنحل للشهرستاني 548 479هـ، ليبسيك 1923.
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطي أو القفطي فقط، صنفه بعد سنة 624هـ مستعينًا بالفهرست وطبقات الأمم، ليبسيك 1903.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ولد بعد سنة 590هـ بقليل، وتوفي سنة 640، ثمر أعاد تصنيفه فزاد ونقح مستعينًا بكتاب القفطي ونشره سنة 667، القاهرة 1882 وملحق 1884 لمولر كونفسبرغ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفيون لحاجي خليفة، وُلد حوالي 1010هـ بالقسـطبطينية وتوفي سنة 1068، ليبسيك 1858 1853مر، والقاهرة 1857هـ/. 1858 1858.

ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية؛ فإن هذا التاريخ قد تقرر بالرجوع إلى الأصول، وفي الكتب تاريخ الفلسفة اليونانية المذكورة خلط كثير وتقديم وتأخير، فتجب قراءتها بكل حذر، ولكنها مهمة للوقوف على ما عرفه الإسلاميون عن هذه الفلسفة ورجالها وما وضعوه من مصطلحات في نقلها.

- ZELLER (Ed.), The philosophy of the Greeks in its historical development, London 1877-1897, 6 vol. -Outlines of the history of Greek philosophy, New-York and London, 13 ed. 1931.
- GOMPERZ (Th.), Greek Thinkers, London 1901-1905, 4 vol. -Les penseurs de la Grèce, Paris-Lausanne 1908-1909, 3 vol.

هذه الكتب ألمانية الأصل، الأولى أوسع المراجع وأكثرها اعتبارًا، والثاني موجز، والثالث تشوبه ثرثرة تخرج بالمؤلف عن حد تصوير الآساء إلى سرد آسائه هو، وأكثر ما يظهر هذا العيب في كلامه على أرسطو.

- BENN (A. W.), The Greek Philosophers, London 1882: 2 ed. 1911.
- BURNET (John), Greek Philosophy. Part I: Thales to Plato, London 1911.
- ROBIN (L.), La pensée grecque, Paris 1923.
- BRÉHIER (E.), Histoire de la philosophie, tome I, Paris 1926.

(2) مراجع خاصة

(أ) ما قبل سقراط:

• RIVAUD (A.) , Le problème du devenir et la notion de la matière

dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris 1905.

• BURNET (John), Early Greek philosophy, 4 ed. London 1923.

في هذا الكتاب ترحمة الشذرات الباقية من الفلاسفة الأقدمين، وقد نقله إلى الفرنسية A. Reymond، بعنوان:

• L'aurore de la philosophie grecque, Paris 1919.

(ب) سقراط:

- ROBIN (L.), Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Année philosophique, 1910).
 Sur une hypothèse récenté relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916).
- DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome I, Paris 1927.
- TAYLOR (A. E.), Socrates. Oxford 1932.

(ج) أفلاطون:

- Oeuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, en 12 volumes. Paris 1822-1840.
- Oeuvres complètes de Platon, traduites par A. Saisset et E: Chauvet, en 10 volumes. Paris 1869-1875.
- Oeuvres completes de Platon (texte et traduction), éditées par l'Association Guillaume Budé, Paris. (En cours de publication).
- هذه الترجمة الثالثة تقوم بها طائفة من أساتذة جامعات فرنسا وهي أوثق ترجمة يزيد في فائدتها مقدمات مطولة وشروح.
- DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome II, Paris 1927.

- TAYLOR (A. E.), Plato, 3d ed. London 1929.
- ROBIN (L.), Platon. Paris 1935.
 - جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز القاهرة 1929.

(د) أرسطو

- Oeuvres d'Aristote, traduites par Barthélémy Saint Hilaire en 35 volumes. Paris 1837-1892.
- The Works of Aristotle. Oxford 1928 ...

ترجمة علمية.

- Physique, trad. Carteron: I-IV Paris 1926, V-VIII, 1931.
- Métaphysique, Paris 1932, 2 vol.; De l'Ame, 1934; De la Génération et de la Corruption, 1935-trad. J. Tricot.
- RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote. 1 er vol. Paris 1836 (réimprimé en 1920).

كتاب قيم مشهور.

• HAMELIN (O.), Le Système d'Aristote, Paris 1920.

كتاب واف متين فيما تناوله من تحقيق مؤلفات أرسطو ومن عرض للمنطق وللطبيعة، ولكنه يوجز علم النفس وما بعد الطبيعة في صفحات، ولا يتضمن الأخلاق ولا السياسة.

- Ross (W. D.), Aristotle, London 1923; trad. Française Paris 1930.
- كتاب يلخص مؤلفات أرسطو تلخيصًا حسنًا، صاحبه من كباس الإخصائيين في أسرسطو، وهو المشرف على ترجمة أكسفورد المذكورة آنفًا.
 - ترجمات عربية: الدكتور طه حسين بك: نظام الأثينيين. القاهرة 1921.

ترجمات عربية: أحمد لطفي السيد باشا: الأخلاق إلى نيقوماخوس في مجلدين. القاهرة 1924 الكون والفساد، 1932 الطبيعة 1935.

(هـ) الباب الرابع بالإجمال:

• RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2e vol.

(و) أبيقورس:

- Trois letters, trad. O. Hamelin, Revue de métaphysique et de morale,
 1920 tome XVIII.
- Doctrines et maximes, trad. Solovine, Paris 1925.
- Lucrèce, De la Nature, texte et trad, par Ernout, 1920; commentaire par L. Robin, 1925-1926.
- Lettres et peusées maitresses, trad. Ernout dans le commentaire déjà mentionné de Robin, 1er volume 1925.
- BAILEY (C.), Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes, Oxford 1926.
- GUYAU (M.), La morale d'Epicure, 2 ed. Paris 1881.
- JOYAU (E.), Epicure, Paris 1910.

(ز) الرواقية:

- BRÉHIER (E.), Chrysippe. Paris 1910.
- RODIER (G.), Eludes de philosophie grecque, Paris 1926: Histoire extérieure et intérieure du stoïcism, pp. 219-269; La cohérence de la morale stoïcienne, pp. 270-308.
- BROCHARD (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne; Paris 1912: La logique des stoiciens, pp. 221-281.

 HAMELIN (O.), sur la logique des stoïciens, Année philosophique 1902, p. 23 sqq.

(ح) الشكاك والأكاديمية الجديدة:

• BROCHARD (V.), Les Sceptiques grecs, Paris 1887; 2e éd. 1932.

(ط) الأفلاطونية الجديدة:

- PHILON, Allégories des Saintes Lois, édit. et trad. Par E. Bréhier. Paris 1908.
- BRÉHIER (E.) , Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2e éd. Paris 1924.
- PLOTIN, Ennéades, texte et trad. Par E. Bréhier. Paris 1924-1936.
- BRÉHIER (E.), La philosophie de Plotin, Paris 1931.
- WHITTAKER (E.), The Neoplatonists, 2d ed. Cambridge 1918.
- INGE (W. R.), The philosophy of Plotinus. London 1918.

المحتويات

الموضوع	مفحة
تصدير	5
تنبيهات	9
مقدمة	11
الباب الأول	
نشأة العلم والفلسفة	19
الفصل الأول: الطبيعيون الأولون	25
الفصل الثاني: الفيثاغوريون	37
الفصل الثالث: الإيليون	49
الفصل الرابع: الطبيعيون المتأخرون	59
الفصل الخامس: السُّفسطاڻيون	71
الفصل السادس: سقراط	77
الباب الثاني	
أفلاطون	89
الفصل الأول: حياته ومصنفاته	91
الفصل الثاني: المعرفة	101
الفصل الثالث: الوجود	117
الفصل الرابع: الأخلاق	135
الفصل الخامس: السياسة	145

الباب الثالث

أرسطوطاليس	163
الفصل الأول: حياته ومصنفاته	165
الفصل الثاني: المنطق	175
الفصل الثالث: الطبيعة	195
الفصل الرابع: النفس	223
الفصل الخامس: ما بعد الطبيعة	243
الفصل السادس: الأخلاق	265
الفصل السابع: السياسة	291
الباب الرابع	
مدارس قديمة وجديدة	305
الفصل الأول: صغار السقراطيين	309
الفصل الثاني: أبيقوروس	319
الفصل الثالث: الرواقية	331
الفصل الرابع: الشكاك	345
الفصل الخامس: الأفلاطونية الجديدة	357
مراجع .	367

هذا الكتاب

ارتبطت حياة اليوناني القديم بـ«الفلسفة»، فقد ترجم حياته وأولوياته بناءً عليها؛ وأرجع كل شيء إليها، كما أنّه لم يُبدع في شيء مثلما أبدع في الفلسفة والأدب، وفلاسفة اليونان هم الذيئ وضعوا بـذرة الفلسفة للعصر الحديث، لكنهم لم يأتوا من العدم؛ فثُمّة إرهاصات كانت بمثابة بصيص من النور الـذي حوّلُهُ فلاسفة اليونان إلى شعلة حملوها ليضيئوا بها شمس الحضارة الإنسانيّة، وهـو ما التقفّه الفلاسفة المسلمون والأوروبيون على حـدٍ سـواء؛ ليسـتكملوا مسـيرة العلـم التـي لا تنتهـي أبدًا،

وهــذا الكتــاب يســتعرض اللُـطُــر الأساســية التــي قامــت عليهــا الفلســفة اليونانيــة منــذ فجــر التاريــخ، وحتــى انتهــاء دورهــا، ليبـــدأ طَـــؤرُ جديـــد مــن الفلسفة السكندرية والمدرسية.

يوسى بطرس كرم .. مفكر ومؤرخ وفيلسوق مصري، لبناني الأصل (8 ديسمبر 1886 ــ 28 مايو 1959).

من عائلة مارونيَّة، هاجرت من بيروت إلى مدينة طنطا بمصر.

التحـق بمدرسـة القدِيـس جاورجيـوس فـدرس فيهـا المرحلـة الابتدائيـة والمتوسّـطة والثانويـة، وفـي عـام 1902 التحـق بمدرسـة القدِيـس لويـس بطنطـا. ثــمُ غادرهـا ليعمــل موظّفُـا فــي البنــك اللهـلـي بطنطـا. استقال بعدها، وتوجُه إلى باريس ليتابع دروسه الجامعيّة.

حصل على «دبلوم الدراسات العُليا» ثـم الدكتوراه (عـن فلسـفة ديكارت) من جامعة السوربون، قسم الفلسفـة.

عمل مدرِّسًا للفلسفة في معاهد فرنسيَّة خاصة.

عاد إلى مصر عام 1919، وبدأ يدرُس في جامعة فؤاد الأوّل بالقاهرة.



